



مجلة

كلية الإمام الأعظم

تصدرها

عمادة كلية الإمام الأعظم ببغداد

مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

(العدد الاول)

١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م

مطبعة سلمان الأعظمي - بغداد





مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

مجلة كلية الامام الأعظم

تصدرها عمادة كلية الامام الاعظم ببغداد

رئيس التحرير

الدكتور صبحي محمد جميل



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

الملكية في الشريعة والقانون

بفام الدكتور أحمد عبد الكبيسي

كلية الآداب - جامعة بغداد

تعريف الملكية :

الملكية ، مصدر صناعي منسوب الى الملك^(١) . وهو : اختصاص يمكن صاحبه شرعا من التصرف فيه استبدادا عند عدم المانع الشرعي . وعلى هذا فان الملكية ، هي : حق الشخص الشرعي في اختصاصه بالمال اختصاصا يمنع الغير عنه ، ويمكنه ابتداء من التصرف فيه بكل الطرق الشرعية عند تحقق اهلية هذا التصرف^(٢) .

ومن ثم فان الانسان يثبت له ملك العين متى ما اختص بها ، وكان له شرعا أن ينفرد بالانتفاع بها اما بنفسه أو بواسطة غيره عن طريق الاجارة أو الاعارة ونحوهما .

وعلى هذا فلا يثبت الملك للوكيل فيما وكل به ، ولا للوصي في اموصى عليه ، ولا للمولي فيما هو تحت ولايته . لأن هؤلاء لا يستقلون بالتصرف والانتفاع . في حين ان هذا الملك يثبت لنفسه وفاقدا الأهلية كالصغير

(١) ورد لفظ الملك مثلث الميم . ولكن شاع استعماله مكسور الميم ومفتوحها في ملك الاشياء . وشاع استعماله مضموم الميم في الولاية العامة . انظر : الفروق للقرافي ١٨٠/٣ .

(٢) وعرفت ايضا ، بانها : تمكن الانسان شرعا بنفسه او بنائبه من الانتفاع بالعين أو بالمنفعة ومن اخذ العوض عنهما . انظر : تهذيب الفروق ٢٣٢/٣ ولعلك تلاحظ ان هذا التعريف رتب الملكية على المنفعة دون العين . وهذا على اصل المالكية في ان الاعيان لا يملكها العبد وانما هي ملك لله . وللعبد ملك منفعتها فقط .

والمجنون • لانهم يستقلون بالتصرف لولا ما عرض لهم من الموانع الشرعية •
فاذا زال المانع عاد لهم حق الاستقلال بالتصرف • وهذا ما عناه الكمال بن
الهمام بكلمة « ابتداء » الواردة في تعريفه للملك حيث قال (٣) : « هو قدرة
يشتها الشارع ابتداءً على التصرف الالمانع •

نظرة الشريعة الى الملكية :

تنظر الشريعة الاسلامية الى الملكية على انها حكم شرعي يقدره الشارع
في المملوك ، سواء أكان عينا أو منفعة • وبالتالي فإن للشارع أن يقيد هذا
الحكم بغاية معينة أو يخضعه لقاعدة محددة • وقد اشار القرافي رحمه الله
الى هذا المعنى في تعريفه للملك حيث قال (٤) : « الملك : حكم شرعي مقدر
في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالمملوك واخذ
العوض عنه من حيث هو كذلك » ويقول : « فالملك - في الشرع الاسلامي - :
اباحة شرعية في عين أو منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بتلك العين أو
المنفعة واخذ العوض عنها من حيث هي كذلك » ومثل ذلك ما قاله صدر
الشريعة في شرح التوقاية : « اتصال شرعي بين الانسان وانشيء يطلق تصرفه
فيه ويمنع من تصرف غيره فيه • »

فان في وصف الملك بكونه صفة شرعية ، او حكما شرعيا ، أو قدرة
شرعية كما يقول ابن الهمام : اشارة الى جعله صالحا ومهيئا لأن يقيد بما
تقتضي به الأحكام والدلائل الشرعية من القيود • فترد عليه القيود التي
يفرضها الاستحسان والعرف والمصلحة • وقد نشأت هذه النظرة الى الملكية
من حقيقة اضافة الملك لله ، وهو الذي استخلف الناس فيه من اجل ان
يؤدوا وظيفته الاجتماعية التي انبسطت به • • كما في قوله تعالى في سورة
النور (٣٣) : « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » وفي سورة الحديد (٧) :
« وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه • »

(٣) انظر : فتح القدير ٧٤/٥

(٤) انظر : الفروق ٢٠٨/٢

ولهذه الحقيقة الثابتة ملامح كثيرة ، وآثار متعددة • ومن ذلك :

أ - ان المال اداة في يد الجماعة وان كانت ملكيته خاصة • لانه بالتبعية يؤول كذلك • ومن هنا كانت اضافته الى الجماعة في كثير من المواطن صريحة الدلالة على ما قلنا • كمثل قوله تعالى في سورة النساء (٥) : « ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما » وقوله في سورة النساء ايضا (١٨٨) : « ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل » •

ب - وجوب اشاعته وبذله عند الحاجة ، وتحريم عزله عن وظيفته الاجتماعية ، والنهي عن وضعه في غير مواضعه • كما يؤكد ذلك قوله تعالى في سورة الاسراء (٧٧) : « وأت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل » وفي سورة آل عمران (٩) : « ولا يحسبن الذين يدخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة » •

ج - جعل الشارع لولي الامر الحق في التدخل للتمكين لهذا المال من اداء وظيفته ، والضرب على يد المالك الخاص اذا ما شاء ان يتجه به غير وجهته • وذلك بالاحتجار على السفهاء المبدر المتلف لماله ، كما جعل له حق التدخل لحماية اموال المالك الخاص اذا كان عديم الاهلية او ضعيفا • بل جعل له الحق في نزع الملكيات من اصحابها اذا دعت الى ذلك ضرورة • ومواطن نزع الملكيات جبرا متعددة كما هو معروف في الفقه الاسلامي •

وبهذا تمتاز طبيعة الملكية في الشريعة الاسلامية عنها في كثير من القوانين الوضعية التي تعتبر الملكية الفردية حقا مطلقا • كالقانون المدني الفرنسي الذي عرف الملكية في المادة (٥٤٤) فقال : « الحق في الاتفاع والتصرف في الاشياء على نحو مطلق كل الاطلاق بشرط الا يستعملها على نحو محرم بالقوانين والانظمة » وتابعه في ذلك القانون المدني المصري القديم في المواد (٣٧-١١) • وقد اتجهت الافهام مؤخرا الى نظرة الشريعة الاسلامية الى المال ، فاتهى رأى الباحثين الاجتماعيين والاقتصاديين في هذا العصر الى ان

وظيفة المال وظيفة اجتماعية يقوم بها افراد المجتمع لاحقا ذاتيا لصاحبه له فيه التصرف المطلق والاتفاق المطلق^(٥) .

انواع الملكية :

ينقسم الملك الى انواع تبعا لوجهة النظر اليه .

التقسيم الاول : باعتبار تقييد حرية التصرف وعدمه

ينقسم الملك بهذا الاعتبار الى قسمين :

الأول : الملك التام : وهو ما كان للمالك حق التصرف المطلق في نفس الشيء المملوك وفي منفعته . وقد عرفته المادة (١٠٤٨) من القانون المدني العراقي المنقولة نصا عن المادة (١١) من مرشد الحيران ، فقالت : « الملك التام ، من شأنه ان يتصرف به المالك ، تصرفا مطلقا فيما يملكه عينا ومنفعة واستغلالا . فينتفع بالعين المملوكة وبغلتها وثمارها وتاجها ، ويتصرف في عينا بجميع التصرفات الجائزة » وعلى ذلك فان من يملك دارا مثلا فان له مطلق التصرف بعينها ومنفعتها بعبارة او هبة او تمليك ، الى غير ذلك من التصرفات الجائزة . التي لم تقيد بالقيود الشرعية أو القانونية .

الثاني : الملك الناقص : وهو ما كان مقصورا على الرقبة وحدها ، أو على المنفعة وحدها . وعلى هذا فان الملك الناقص نوعان :

النوع الاول : ملك العين : ويتصور في حالة ما اذا كانت رقبة الشيء مملوكة لشخص ، ومنفعة مملوكة لشخص آخر . ويترتب على هذا انه لا يحق للمالك الرقبة أن يتصرف بمنفعتها ما دامت ملك غيره . وذلك كأن يوصي انسان بسكنى داره لآخر بعد وفاته . فان هذا الآخر يملك منفعة ائدار في الوقت الذي تنتقل فيه ملكية رقبته الى الوارث . ولا يحق لهذا الوارث هدم الدار او بيعها ما دامت منفعتها لغيره .

(٥) الملكية - علي الخفيف ٢٤/١ .

النوع الثاني : ملك المنفعة ، وهي اما أن تتعلق بالشخص ، وتسمى : حق الانتفاع الشخصي • وحينئذ تكون مؤقتة بمدة محدودة ، أو بحياة الشخص نفسه عند الحنفية • وهي لاتورث عندهم ، وذهب الجمهور الى انها تورث • فلو مات المنتفع قبل انتهاء المدة المحددة فانها تنقل الى ورثته • واما ان تتعلق بالنعقار نفسه ، وتسمى : المنفعة العينية أو حق الارتفاق • وهذه الحقوق لها صفة الدوام ، والى هذا أشارت المادة (١٢٤٩) من القانون المدني • وعلى هذا فإن النوع الثاني من انواع الملك الناقص وهو : « ملك المنفعة » ينقسم بدوره الى نوعين هما :

النوع الاول : حق الانتفاع الشخصي :

وهو حق يستفيد به مالك المنفعة مباشرة الانتفاع بملك الغير ، وهذا النوع يكون في العقار والمنقول على حد سواء • وهو قد يكسب صاحبه الحق في أن يتنفع به بنفسه ، وان يملك غيره تلك المنفعة • وعلى هذا فإن للموصى له بسكن الدار ان يسكنها بنفسه ، وان يعيرها او ان يؤجرها لغيره ، كما نصت على ذلك الفقرة (١) من المادة (١٢٥٣) وقد يكسب صاحبه الحق في ان يتنفع بنفسه فقط ، كما في وقف البيت على طلبة العلم مثلاً فان اطالب العلم ان يسكنها فقط ، وليس له الحق في ان يؤجرها او يعيرها • وفي كلتا الحالتين فإن للمنتفع ملك المنفعة في اصطلاح الحنفية الذين لا يفرقون بين من له حق الانتفاع والاستغلال ، ومن له حق الانتفاع فقط ، فكلاهما يعتبر عندهم مالكا للمنفعة او صاحب حق انتفاع شخصي ، لأن السبب موضوع للملك بدليل انه يفيد الملك في بعض الاحيان •

اما الملكية فإن لهم اصطلاحاً آخر فهم يطلقون على حق الانتفاع والاستغلال : ملك المنفعة • لأن الانتفاع هنا من قبيل الملك ، اما من له حق الانتفاع بنفسه فقط فيسمونه صاحب • حق الانتفاع الشخصي • لأن الانتفاع هنا من قبيل الاباحة لا الملك ، والمباح له ليس له سوى أن يتنفع

بنفسه حسب الإذن • لأن الإباحة مجرد رخصة لاتفيد التملك^(٦) • ومن هنا يظهر : ان من ابيح له الانتفاع بشيء لم يملكه ، ولم يملك منفقته ، وبهذا يتبين الفرق بين المباح والمملوك •

وتظهر التفرقة بين حق الانتفاع وملك المنفعة ايضا من ناحية المنشأ • اذ ان حق الانتفاع كما يوجد بالاسباب التي يوجد بها ملك المنفعة كالأجارة والوقف والوصية بالمنافع والاعارة ، فانه يوجد - اضافة الى ذلك - بالإباحة العامة وهي كون الأشياء المتفع بها مخصصة لانتفاع الناس كافة او لفريق منهم دون تملكها لهم ، وكذلك بالإباحة الخاصة •

يد المتفع على العين :

تكون العين امانة في يد المتفع وعليه ان يحافظ عليها • ويترتب على ذلك : انها اذا هلكت أو اصبحت بعيب من غير اعتداء من المتفع فانه لا يضمن لأن يده عليها يد أمين ، والأمين لا يضمن • الا اذا حدث الهلاك او التعيب بعد انتهاء مدة الانتفاع وجبسها المتفع في يده بغير حق مع تمكنه من ردها الى مالك عنها ، أو حدث ذلك باعتداء او اهمال منه ، أو انه تجاوز حد الانتفاع المشروط او المعروف ، فانه حينئذ يكون ضامنا لها^(٧) • وقد نصت المادة (١٢٥٤) من القانون المدني على ما يلي : « ١ - على المتفع ان

(٦) الفرق بين الملك والإباحة ، هو : ان الملك في الاصل اثر من آثار الحيابة كما ذكرنا في اول هذه المقدمة • وانه ينتقل من مالك الى آخر بسبب من الاسباب الناقلة للملكية ، والملك عندما يتحقق يكسب صاحبه حق التصرف في الشيء المملوك مالم يوجد مانع • اما الإباحة : فهي حق يثبت للانسان على اثر الإذن له بالانتفاع • وقد يكون هذا الإذن من المالك كمن يأذن لآخر بان يبيت في داره ، وقد يكون من الشارع كقوله عليه الصلاة والسلام : « الناس شركاء في ثلاثة في الماء والكلا والنار » وما دام الإذن قائما والإباحة مستمرة فالحق قائم وثابت ، فاذا انتهى الإذن بانتهاء أمدته ، او رجع عنه صاحبه ، او توفى انتهت الإباحة وبطل الحق •

(٧) راجع بدائع الصنائع ٢٢٣/٤ •

يستعمل الشيء بحسب ما أعد له وان يبذل من العناية في حفظه ما يبذله الشخص المعتاد . وهو مسؤول عن هلاكه ولو بذير تعد اذا كان قد تأخر رده الى صاحبه بعد انتهاء حق الانتفاع . ٢ - وللمالك ان يعرض على استعمال غير مشروع او غير متفق مع طبيعة الشيء . فاذا اثبت ان حقوقه في خطر ، جاز له أن يطالب بتقديم تأمينات . فان لم يقدمها المنتفع او بقي على الرغم من اعراض المالك يستعمل العين استعمالا غير مشروع او غير متفق مع طبيعتها . فللمحكمة ان تنزعها من يده وتسلمها الى عدل يتولى ادارتها ، وللمحكمة تبعا لخطورة الحال أن تحكم بانتهاء حق الانتفاع دون اخلال بحقوق الغير .

خواص ملك المنفعة الشخصية :

- ١ - يتقيد ملك المنفعة الشخصي بالزمان والمكان والوصف بناء على شرط او عرف ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون سبب الملك وصية أو اجارة او اعارة ونحوها .
- ٢ - هذا النوع من الملك لا يورث عند الحنفية ، بخلاف حق الانتفاع العيني فانه يورث عندهم .
- ٣ - اذا كانت الاجارة على استيفاء منفعة من شيء غير معين ، هي سبب هذا الملك ، فانه ينبت في الذمة .
- ٤ - اذا كان سببه الاعارة فان لصاحب الرقبة ابطاله حتى قبل مضي المدة خلافا للامام مالك .

النوع الثاني : حق الانتفاع العيني « حقوق الارتفاق » :

الارتفاق : هو حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر . وعلى هذا فانه يتعلق بالاعيان لا بالاشخاص ، وقد عرفه المذاهب العراقية في المادة (١٢٧١) من القانون المدني فقال : « الارتفاق ، حق يحد من منفعة

عقار لفائدة عقار غيره يملكه مالك آخر ، وهو نص المادة (١٠١٥) من القانون المدني السوري .

انواع حقوق الارتفاق :

على الرغم من ان التعريف السابق لحق الارتفاق يقضي بان يكون هذا الحق مقصورا على حق المرور ، والمجرى ، والمسيل ، باعتبار ان كلا منها حق مقرر على عقار لمنفعة عقار آخر . فان الفقهاء ارادوا به ما يعم حق اشرب وحق الجوار وحق التعلي . وحيث ان يكون حق الارتفاق شاملا لها جميعا على التفصيل التالي :

١ - حق المرور : وهو حق مرور الانسان الى ملكه من طريق عام أو من طريق خاص في ملك غيره . ولأصحاب العقار المتصل بالطريق العام حق الارتفاق به فيفتحون ما يشاءون من ابواب ونوافذ دون أن يكون لأحد من الجيران حق الاعتراض على ذلك ولا يجوز لأحد ان يحدث فيه ما يعوق المرور او يضيق من سقته كانشاء بناء او اقامة حاجز اذا كان ذلك ضارا فان لم يكن به ضرر جاز . الى هذا ذهب الأئمة الثلاثة . وقال ابو حنيفة لايجوز ذلك في حالة عدم الضرر الا باذن ولي الأمر .

٢ - حق التعلي : وهو ان يكون لانسان حق في ان يعلو بناؤه بناء غيره ، ويتحقق ذلك في دار لها سفلى وعلو .

وهذا الحق لا يثبت عند الحنفية الا ضمن بيع علو قائم بناؤه . فلا يباع حق التعلي استقلالا ، لأن بيعه استقلالا غير صحيح عندهم لأنه ليس بمال ، خلافا للمالكية والحنابلة . فقد ذهبوا الى جواز بيعه استقلالا .

٣ - حق المجرى : ويراد به حق اجراء الماء في ارض المأ ارض لسقيها . وحيث ان ليس لصاحب الارض ان يمنع مرور الماء من هذا المجرى ، ولا أن ينقله من مكانه الا برضا اصحاب الحق فيه .

٤ - حق المسيل : وهو حق صرف الماء الزائد عن الحاجة او غير المصالح بارساله في مجرى سطحي او في انابيب اعدت لذلك . واذا ثبت هذا الحق على عقار لم يجوز للمالك ان يعارض فيه ويمنع صاحبه من مباشرته الا اذا ترتب على ذلك ضرر بين . فان له ان يطالب حيثنذ يرفع هذا الضرر .

٥ - حق الشرب : الشفة : الشرب يطلق على انصيب من الماء ، كما يطلق على زمن الشرب ايضا . وقد استعمله الفقهاء في كلا المعنيين .

وحق الشفة - هو حق الشرب - ويراد به حاجة الانسان الى الماء لشربه هو او لشرب الحيوانات او للمشؤون الاخرى .

والمياه - بالنسبة لحق الشرب أو الشفة - ثلاثة اقسام :

الأول : مياه غير مملوكة : كالانهار الكبيرة كدجلة والفرات ونحوهما من كل ما يعد مرفقا عاما يثبت فيه حق الشفة لكل الناس ، ولأراضيهم حق الشرب على وجه لا يترتب عليه ضرر بين . والماء اول محال اشركة بين المسلمين كما في الحديث .

الثاني : مياه مملوكة : كالمجاري او الينابيع التي يتفجر ماؤها في ارض مملوكة ، أو في ارض موات لأحدهم حق احيائها . والماء فيها شركة بين الناس ولا يكون مملوكا لمالك الارض . لأن الماء قد غلب عليها باستمرار جريانه او انبثاقه فجعلها كالمجري المتصل بالنهر ، وذلك لاتصال مائها بماء النهر الذي تتفرع منه .

الثالث : الماء المحرز : وهو ما دخل في حيازة صاحبه بوصفها في آية اعدت لذلك كالأواني والحياض والجرار ، ويشمل مياه البلديات في المدن . فان هذا النوع من المياه ملك لمحرزه ، وثبتت ملكيته بالاستيلاء عليه .

٦ - حق الجوار : وهو الجوار الجانبي الناشئ عن الملاصقة بالحدود ، وتقوم حقوقه على منع مالك العقار من ان يضر بجاره ضررا يمتد

في سبيل انتفاعه بملكه . . وعلى كل حال فليس الأمر في هذا محل اتفاق بين الفقهاء .

فأبو حنيفة والشافعي وأحمد لا يرى أن يتقيد مالك في انتفاعه بملكه لأجل مصلحة جاره . لأن هذا يتعارض وآثار الملك التام الذي يقضي بأن للمالك كمال الحرية في التصرف في ملكه ، ما دام خالصا من حقوق غيره عليه كالرهن والحجر وما شابههما من الحقوق المقيدة لحرية التصرف في الملك التام . وعلى هذا فإن للمالك أن يهدم ما شاء من جداره . وأن يفتح ما شاء من النوافذ .

ألا إن الإمام مالك ذهب إلى الأخذ بقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » . ومرتّب على ذلك منع الجار من أن يتصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره ضررا فاحشا ، وهو استئصال عنده ذهب إليه جماعة من متأخري الحنفية . والضرر الفاحش ما يكون سببا لسقوط بناء الجار مثلا ، أو لمنع الضوء من الجار بإقامة جدار إلى درجة تعذر معها مباشرة الأعمال . أو باتخاذ مصنع أو مطحن يتعذر مع أصواتهما النوم على الجار .

هذه هي حقوق الارتفاق ولم تعترف قديما على غيرها ، ولم يذكر الفقهاء في كتبهم ما يدل على أحداث حقوق ارتفاق غيرها .

ولكن ما الحكم فيما إذا حدث تجدد الزمان وتغير النيات أنواعا أخرى من حقوق الارتفاق ، وأراد المتعاقدون إدخالها ضمن عقود المعاوضات وكان العرف لا يمانع في ذلك ، فهل يجوز ؟ ذهب الأحناف إلى تحديد حقوق الارتفاق بما ذكر فقط ، فلا يجوز عندهم إيجاد حقوق ارتفاق غيرها لأعلى وجه التبرع ، ولا بعقد من عقود المعاوضة .

ورأى الحنفية هذا مترتب على أصلهم في أن المنافع والحقوق ليست بأموال عندهم ، فلا يصح أن تكون محلا للمعاوضة استقلالاً ، ويتفرع على هذا : لو دخل هذا الحق في العقد تبرعا . . فإن هذا التبرع يعتبر إعادة

وحينئذ يصح له ان يرجع في اعارته ، مع ان حقوق الارتفاق ثابتة دائمة لا يملك معطيها الرجوع فيها .

أما الملكية والحنابلة فقد ذهبوا الى جواز ذلك ، فان المالك - عندهم - حرص فيما ينشيء من حقوق على عقاره لعقار غيره ، وعلى هذا لو باع احدهم ارضا بجوار داره اشترط على المشتري ان يترك مسافة بين جداريهما وقبل المشتري ، تم العقد وكان الشرط صحيحا نافذا وينشيء حقا للآخر . واجراه الامام احمد على اصله في : ان الاصل في العقود الاباحة ، فتشتمل أى شرط يرغب فيه المتعاقدان ، مادام غير محظور . وان ما ذهب اليه المالكية والحنابلة اقرب الى مصالح الناس واجدى في مجالات التوسيع والتيسير ، وبهذا اخذ المشرع المصري في المادتين (١٠١٧ - ١٠١٨) والمشرع العراقي في الفقرة الاولى من المادة (١٢٧٤) ونصها : ١ - اذا فرضت قيود معينة تحد من حق صاحب العقار في البناء عليه كيف شاء ، كأن يمنع من مجاوزة حد معين في الارتفاع بالبناء أو في مساحته ، فإن هذه القيود تكون حقوق ارتفاق على هذا العقار لفائدة العقارات التي فرضت لمصلحتها هذه القيود ، مركز تحقيق كاميون علوم ردي

فروق حق الارتفاق عن حق الانتفاع الشخصي :

يختلف احدهما عن الآخر فيما يلي :

آ - ان حق الارتفاق يكون مقررا على عقار ، في حين ان حق الانتفاع الشخصي يكون مقررا لشخص .

وعلى هذا فان حق المسيل ثابت للارض على الارض الاخرى بغض النظر عن مالكما . لان هذا الحق ثابت مهما تغير المالكون لها . اما حق انتفاع الموصى له بالموصى به فانه مترتب على شخصه فلو مات بطل الحق عند الحنفية .

ب - ان حق الارتفاق يرفع من قيمة العقار صاحب الحق ، ويخفض من

قيمة العقار الآخر الذي عليه الحق . ومن هنا فإنه لا يتعلق الا بعقار ، اما حق الانتفاع الشخصي فإنه قد يأتي على عقار ، وقد يأتي على منقول .

ج - ان حق الارتفاق حق دائم ، لا ينتهي ولا يزول الا للصالح العام فلا يجوز تأقيته عند الاحناف وان جاز تقييده بالصفة والمكان انتافا . كما انه لا يبطل بابطال صاحب الرقبة التي عليها الحق . . بخلاف حق الانتفاع الشخصي كما هو ظاهر .

التقسيم الثاني : باعتبار صورته وتعلقه بالملوك :

ينقسم الملك بهذا الاعتبار الى قسمين :

الأول : الملك المتميز ، وهو ما كان متعينا عددا غير مختلط بمنك الغير .

الثاني : الملك غير المتميز ، وهو الملك الشائع او المشاع او على الشيوخ ، وهو ما اختلط بملك الغير وشاع فيه دون تعلق بجزء معين مميز كدار أو قطعة ارض أو سيارة ورثها جمع من الورثة عن مورثهم ، وهو ما يعنيه الفقهاء بقولهم : جزء منبث في الكل وهذا يسمى : شركة املاك ، وهي قيد معرقل للتصرفات ، ومن هنا شرعت القسمة لازالة الشيوخ من الملك .

والملك المشاع ان كان يحتمل القسمة بحيث لا يتغير وجه الانتفاع به بعد القسمة عن جنسه قبلها ، فهو الذي يطلق عليه المشاع القابل للقسمة كالدار الكبيرة والارض الواسعة والا فهو : المشاع غير القابل للقسمة كالسيارة والدابة والبيت الصغير . والشركاء في الملك المشاع يملكون حصصهم ملكا تاما . ولكل منهم التصرف فيها بالبيع والرهن ونحو ذلك والانتفاع بها واستغلالها بحيث لا يضر بشركائه ، كما يجوز لكل شريك ان يؤجر حصته لشريكه او لغيره . وبهذا اخذ المشرع العراقي في المادة (١٠٦١) فان لم يمكن ذلك من غير ضرر . وجبت القسمة ان كان

المال قابلا للقسمة ، والوجوب مترتب على طلب بعض المالكين فتكون القسمة جبرا على الآخرين ، فان لم يكن المال قابلا للقسمة ، قسم الانتفاع به بينهم قسمة مهايأة زمانية أو مكانية . وقد نظم المشرع العراقي هذه الحالة في المادة (١٠٧٨) فقال : ١ - يجوز الاتفاق ما بين الشركاء على قسمة المال الشائع مهايأة ، فيختص كل منهم بمنفعة جزء غير مفرز يوازي حصته في المال الشائع . ولا يصح الاتفاق على قسمة المهايأة لمدة تزيد على خمس سنين ، فاذا لم تشترط لها مدة حسبت مدتها سنة واحدة تجدد اذا لم يعين الشريك شركاءه قبل انتهاء السنة الجارية بثلاثة اشهر انه لا يرغب في التجديد ٢ - ويصح ان تكون المهايأة زمانية ، بان يتفق الشركاء على ان يناوبوا الانتفاع بجميع المال الشائع كل منهم لمدة تتناسب مع حصته . فان لم يمكن شيء من ذلك واختلفوا فيما بينهم بيع المال المشاع بيما جبريا وقسمت اثمانه عليهم حسب حصصهم . وقد نصت المادة (١٠٧٣) على انه : اذا بين للمحكمة ان المشاع غير قابل للقسمة اصدورت حكما ببيعه . والشروع قد يكون في الديون ايضا ، وهو الدين المشترك . كأن يبيع الشركاء ارضهم لواحد بشئ مؤجل ، والملكية المشتركة في الديون لا تقبل القسمة وهي متعلقة بالذمة ، وان ما يقبض منه تصح قسمته ولا ينفرد به احدهم .

اسباب كسب الملكية :

تختلف اسباب كسب الملكية في الشريعة الاسلامية عنها في القانون المدني ، تبعا للأختلاف بينها في ما يدل عليه اسم الملكية . فهو في عرف فقهاء الشريعة يدل على الاختصاص أيا كان محله ، سواء أكان في عين أم منفعة أم حق . في حين ذهب الوضعيون الى انه لا يكون الا في الاعيان المشخصة . اما المنافع والحقوق ، فانها لاتصلح لان تكون محلا للملكية عندهم . الا انهم تعرضوا لها على اعتبار انها اسباب قانونية تنشأ عنها آثار اخرى لا تسمى في عرفهم ملكا . وقد تسمى في كثير من احوالها التزاما او دينا .

ومن هنا يقتصر الوضعيون - عند ذكرهم لاسباب الملكية - على ذكر
اسباب ملك الاعيان فقط . بينما ينفرد فقهاء الشريعة ببيان اسباب الاعيان ،
والمنافع ، والحقوق ، باعتبارها اسبابا لهذا النوع من الملك .
وعلى هذا فان الكلام عن اسباب كسب الملكية عند فقهاء الشريعة يشمل
نوعين من الملكية .

اولا : ملكية المنافع :

يستفاد ملك المنفعة الذي يكون معه حق الانتفاع شخصا بسبب من
الاسباب التالية :

اولا : الاجارة : وهي تملك المنفعة في المال بعوض . وعقد الاجارة
يجعل لمالكها حق الانتفاع بالعين المؤجرة بنفسه ، وحق تأجيرها للغير أو
إعارتها له . الا اذا اعترض ذلك مانع من الموانع التي ذكرها الفقهاء . كأن
يكون اختلاف الاشخاص على المنفعة يؤثر في العين أوجرة .

ثانيا : الاعارة : وهي تملك المنفعة في المال بلا عوض . والمستعير
يملك بها منفعة العين المستعارة عند جمهور الحنفية - خلافا لمن ذهب الى
انهاء اباحة - لذا يجوز له ان يملكها لغيره بطريق اعارتها له الا اذا كانت
العين تتأثر بتغير الافراد كالدابة والمعطف فليس له ذلك .

ولكن ليس له ان يؤجرها لغيره . لان طريق ملكيته لها عقد الاعارة
وهو عقد غير لازم ، فلا يصلح لأن يكون أساسا لارتباط المستعير مع الغير
عليها بعقد لازم وهو الاجارة . الا ان المالكية اجازوا ذلك بناء على اصلهم
في ان عقد الاعارة عقد لازم عندهم ، على شرط ان تكون مقيدة بمدة الاعارة ،
وعدم ترتب ضرر بالعين .

ثالثا : الوقف : وهو حبس العين عن تملكها والتصدق بمنفعتها .
فالموقوف عليه يملك ما اعطي له من المنافع ، فاذا شرط له الواقف حق

الاستغلال حق له ذلك ، والا فان نص على عدم جواز الاستغلال . او كان العرف يمنعه عند عدم النص فليس له الا الانتفاع .

رابعا : الوصية بالمنفعة : وهي تملك المنفعة تمليكاً مضافاً الى ما بعد الموت بدون عوض . واثراً للملك فيها كما هو في الوقت .

هذا ولما كان هذا النوع من الملك لا يكون الا مؤقتاً فلا بد من الكلام عن اسباب انتهاء الملكية فيه ، وانتهاء الملكية في هذا النوع يكون بواحد مما يلي :

اولاً : وفاة المنتفع : فقد ذهب الحنفية الى ان ملك المنفعة ، او حق الانتفاع في هذا النوع ينتهي بموت مالكة ، فلا ينتقل الى ورثته بآية حال . لأن انتقال الشيء مترتب على بقاءه ، ولابقاء للمنافع ، فان ما وجد منها في حياة المالك قد انعدم بانتهاء زمنه ولا ينتقل المعدوم ، وما يوجد منها بعد وفاته لا يملكه . لانه كان معدوماً حال حياته ، والمعدوم لا يملك واذا لم يملكه لا يورث عنه . لان الورثة انما يرثون ما كان مملوكاً لمورثهم ، وعلى ذلك : لا تورث المنافع ، ما عدا بعض حقوق الارتفاق ، فقد استثناه الحنفية من هذه القاعدة . مركز تحقيق كاميون علوم ردي

اما الجمهور فقد ذهبوا الى أن المنافع تورث لانها اموال مملوكة عندهم وعلى هذا فان وارث المنتفع يحل محله في المدة الباقية من فترة التملك المؤقت .

ثانياً : وفاة مالك العين اذا كان ملك المنفعة بطريق الاجارة . فان العين المستأجرة تنتقل بوفاته الى ورثته بالخلافة العامة ، وذلك يستلزم انفساخ عقد الاجارة فيها . لانها - عند الحنفية - تتجدد بحسب تجدد المنافع ، وما يحدث من المنافع بعد وفاة مالك العين يكون ملكاً لورثته تبعاً للعين ، فلا ينفذ فيها عقده . وحينئذ تبقى المنفعة بيد المنتفع باجر المثل ان شاء ذلك . خلافاً للجمهور . فهم يعتبرونها باقية على ملك المنتفع حتى تنتهي المدة المتفق عليها . وبهذا اخذ القانون المدني العراقي فقد نصت المادة (٧٨٣) على ما يلي :

١ - لا ينتهي الايجار بموت المؤجر ولا بموت المستأجر .
٢ - ومع ذلك اذا مات المستأجر جاز لورثته ان يطلبوا فسخ العقد اذا اثبتوا انه بسبب موت مورثهم اصبحت اعباء العقد اثقل من أن تتحملها مواردهم او اصبح الايجار مجاوزا لحدود حاجتهم ...

اما في الاعادة ، فالرأى : ما ذهب اليه الحنفية من انتهاء مدة الانتفاع بالموت . وبهذا اخذ القانون المدني العراقي كما جاء في الفقرة (١) من المادة (٨٧٣) .

ثالثا : انتهاء مدة الانتفاع : وذلك في حالة تحديدها مع بقاء المنتفع حيا .

رابعا : هلاك العين المنتفع بها : في بعض الحالات ، كما في العارية والاجارة اذا كانت العين معينة .

ثانيا : الملكية التامة :

اما اسباب الملك التام فهي نوعان :

النوع الأول : اسباب فعلية : وهي ما تتم بالافعال دون حاجة الى عبارة صادرة من كامل الاهلية ، وانما تصح من ناقص الاهلية وفاقدها . وهذا النوع من اسباب التملك مقتصر على حالة واحدة هي :

الاستيلاء على المال المباح : وهو سبب منشيء للملكية على شيء لم تنبت عليه يد من قبل . وهو مبني على قاعدة : « من سبقت يده الى مال مباح فهو له » ويشترط فيه قصد التملك لتثبت الملكية وتستقر بناء على قاعدة : « الامور بمقاصدها » .

وبناء على ما تقدم . فان هذا السبب للملكية يتميز بثلاثة امور :

أ - انه سبب منشيء للملكية وليس ناقلا لها (ب) انه مختص بالاموال المباحة ، فهو لا يفيد ملكا في غير المباح من الاموال (ج) انه سبب فعلي : لذا

فهو يقبل من كل من يفعله سواء اكان اهلا للالتزام بالقول كالعقل البائع ،
او ليس اهلا لذلك كالصبي والمجنون .

النوع الثاني : اسباب قولية : وهي الاسباب التي تتحقق بالاقرار وما
في معناها وهي ما يلي :

أ - العقود النافلة للملكية على اختلافها ، سواء كانت من عقود التبرعات
أو من عقود المعاوضات ، وسواء أكانت من الاسباب الجبرية او الاختيارية ،
مما يضيق المقام هنا بسردها وذكر احكامها .

ب - التولد من المال المملوك : فان ما يتولد او ينشأ من المملوك فهو
مملوك ايضا حتى ولو كان الاصل مفصوبا . فلا خلاف بين الفقهاء في ان
التولد سبب من اسباب الملك : وان اختلفوا في المالك هل هو المنصوب منه
او الفاصب .

ج - الخلافة العامة : وهي نوعان :

النوع الأول : الخلافة الاجبارية ، وهي الارث .

النوع الثاني : الخلافة الاختيارية ، وهي الوصية .

والكلام في الارث والوصية باعتبارهما سببين من اسباب الملك يقتضي
بحثاً ليس هذا مجاله .

اسباب كسب الملكية في القانون :

تكلم القانون المدني العراقي عن اسباب الملكية فقسمها الى :

الاول : اسباب تكسب الملكية ابتداء وهي : « الاستيلاء » وقد تكلمت
عنها المواد من « ١٠٩٨ الى ١١٠٥ » . الثاني : اسباب تكسب الملكية بالوفاء .
وهي : « الميراث والوصية » وقد تكلمت عنها المواد من « ١١٠٦ - الى -
١١١٢ » الثالث : اسباب تكسب الملكية ما بين الاحياء . وهي ١ - الانتصاف
٢ - انعقد ٣ - الشفعة ٤ - الحيازة . وقد تكلمت عنها المواد من ١١١٣ الى

١١٦٨ • وعلى هذا يكون القانون قد ذكر سبعة اسباب لكسب الملكية ، ويمكن تقسيم هذه الاسباب السبعة تقسيما مبنيا على التفريق بينها بناء على اختلاف طبيعتها ، وذلك بارجاعها الى التصرف القانوني او الواقعة المادية • فيدخل العقد والوصية في نطاق التصرف القانوني ، ويدخل الاستيلاء والميراث والاتصاف والشفعة والحيازة في نطاق الواقعة المادية •

الا ان القانون سلك فيها مسلكا عمليا قريبا الى الازهان • فميز بين كسب الملكية ابتداء في شيء لم يكن له مالك اصلا هو الاستيلاء • وبين كسب الملكية تلقائيا عن مالك آخر سابق • وهذا هو شأن اسباب كسب الملكية الاخرى غير الاستيلاء • وهذه الاسباب الاخرى اما ان تكون بسبب الوفاة وهي الميراث ، والوصية • او فيما بين الاحياء ، وهي الاتصاف والعقد والشفعة والحيازة • وهذه الاسباب الناقلة للملكية جميعا ، بعضها ينقل الملكية مع استخلاف المالك الجديد للمالك القديم ، وبعضها ينقل الملكية دون استخلاف •

فالاسباب التي تنقل الملكية مع الاستخلاف نوعان :

الأول : ينقلها الى خلف خاص ، وهي العقد والشفعة •

الثاني : ينقلها الى خلف عام ، وهي الميراث والوصية في بعض احوالها •

اما الاسباب التي تنقل الملكية دون استخلاف فهي الاتصاف والحيازة ، وعلى هذا فان المالك الجديد في الاتصاف والحيازة لا يخلف المالك القديم في ملكيته ، لا خلافة عامة ولا خلافة خاصة ، فلا يتقيد بالاعباء والتكاليف التي كانت تقيد المالك السابق^(٨) •

على ان من الوضعيين^(٩) من يقسم اسباب كسب الملكية الى ثلاثة

انواع :

(٨) راجع الوسيط للسنة ٩/٥-٩ •

(٩) محمد علي عرفة في الجزء الثاني من كتاب اسباب كسب الملكية •

(٣) م (١١١٣) مدني عراقي •

النوع الأول : اسباب منشئة للملكية وهي : ١ - الاستيلاء
٢ - والاتصاف ٣ - والحيازة .

النوع الثاني : اسباب ناقلة للملكية ، وهي ١ - العقد ٢ - الشفعة .

النوع الثالث : اسباب خلافة في الملكية وهي الميراث والوصية .

مقارنة :

هذه الاسباب التي ذكرها المشرع العراقي لكسب الملكية لا تخرج في جملتها عن الاسباب التي اعتبرها الفقه الاسلامي ما عدا مايلي :

أ - الاتصاف : كالارض التي تتكون من طمى النهر بطريقة تدريجية غير محسوسة فانها تكون للملاك المجاورين^(١) ، او ان يقيم شخص سواد من عنده منشآت على ارض يعلم انها مملوكة لغيره دون رضا صاحب الارض . فان لصاحب الارض ان يطلب استبقاء المنشآت مقابل دفع قيمتها .

وهذا السبب ان لم يعتبره فقهاء الشريعة سببا مستقلا من اسباب كسب الملكية ، فانه لا يعني انهم لم يعرفوه ، فقد تناولوه عند كلامهم عن الشفعة وعن خيار العيب في حكم ما لو احدث الشفع او المشتري في العين زيادة متصلة لا يمكن فصلها ، او كانت منفصلة الا ان انفصالها يضر بالعين نفسها ثم استحقت العين للغير لانها ليست ملكا لمن باع لهم^(٢) .

ب - الحيازة : وهي وضع مادي به يسيطر الشخص بنفسه او بالوساطة سيطرة تامة فعلية على شيء يجوز التعامل فيه أو يستعمل بالفعل حقا من الحقوق . ومن ذلك وضع اليد على مال مملوك للغير وتقادم العهد عليه .

الا ان فقهاء الشريعة يرون ان هذا لا يثبت ملكا للحائز ، ولا يزيل

(١٠) راجع كتاب الفقه الاسلامي : محمد سلام مذكور .

(١١) م (١٤٥) مدني عراقي .

ملكا قديما ثابتا عليه • بل يأخذ حكم اللقطة • قال ابن قدامة^(١٢) : « ان
صاد غرالا فوجده مخضوبا او في عنقه خرزا مما يدل على ثبوت اليد عليه
فهو لقطة • لانه دليل على انه كان مملوكا » •

واللقطة عند الحنفية تبقى على ملك مالکها ، ولا تدخل في ملك
الملتقط • وما افاض فيه الفقهاء من تفصيلات في احكام اللقطة من حيث
دخولها في ملك الملتقط وعدم دخولها لا يتعارض وحقيقة عدم اكتساب
ملكيتها بالحيازة • فالشافعية والحنابلة والمالكية القائلون بدخول اللقطة في
ملك الملتقط بعد انقضاء مدة تعريفها ، يقولون : ان لملكها - ان ظهر بعد
ذلك - الحق في اخذها ان كانت قائمة ، او قيمتها ان كانت هالكة • وهذا
يؤكد ان الملتقط انما يكتسب ملكية اللقطة بالبدل لا بالحيازة •

غاية ما قاله الفقهاء في هذا ، هو : ان وضع اليد لمدة طويلة على مال
مملوك للغير ، مع انكار واضع اليد ملكية الغير له ، وعدم وجود عذر للمدعي
يمنعه عن رفع الدعوى مع التمكن من رفعها ، مانع من سماع الدعوى اذا
تقدم العهد مدة ثلاثين سنة أو نحو ذلك • والمسألة في تقدير مدة التقدم
اجتهادية صرفة •

وواضح ان هذا لا يعني الاعتراف بملكية واضع اليد على ما في يده ،
كما لا يعني نزاع ملكية قديمة عنه ، وانما هو اشارة الى مبدأ مقرر عند
الجمهور وهو : عدم سماع الدعوى التي يكذبها الظاهر • وعدم سماعها
لا يعني اكثر مما تفرضه احكام المرافعات الشرعية •

ومما لا شك فيه : ان اكتساب الحقوق بالتقدم حكم ينافي العدالة
والخلق • ويكفي في ذلك أن يصير به الغاصب والسارق مالكين للمال
المسروق والمفصوب •

(١٢) انظر : المغني ٦٥٢/٧ •

محل الملكية :

لو رجعنا الى تعاريف الفقهاء للملكية لرأينا انها - اجمالا - تشير الى ان الملكية في الشريعة الاسلامية تتعلق بالاعيان ، وبالمنافع ، وبالحقوق . على خلاف في بعض المسائل التفصيلية أساسه ما يعتبر من ذلك مالا ومالا يعتبر . الا انها اجمالا تصلح ان تكون محلا للملك في نظرهم ، على تفصيل في التمييز بين حق وآخر ، ومنفعة واخرى .

في حين ذهب الوضعيون الى ان حق الملكية حق عيني ، لا يتعلق الا بالاعيان المالية المعية فلا تصلح المنافع ولا الحقوق محلا له .

وقبل أن نترك الكلام في الملكية . نرى ضرورة في ايجاز القول عن الحق ، والمال .

الحق

تعريف الحق :

الحق في المنة : الأمر التام الموجود ، وهو مصدر حق الشيء اذا وجب وثبت (١٣) .

وفي الاصطلاح : « ما استحقه الانسان » (١٤) غير ان الفقهاء لم يطلقوه على مدلول محدد وانما استعملوه استعمالات مختلفة ، وان كانت جميعها لا تخرج - في الاجمال - على ما هو ثابت بوثق شرعا . وهو بهذا يقتضي حماية الشارع له في الحدود المقررة ، سواء أكان هذا الحق لشخص او لعين .

اما الحق - في اصطلاح الوضعيين - فهو سلطة او مكنة او ميزة يخولها القانون الشخص فيكون له بمقتضاها ان يقوم باعمال معينة .

(١٣) المصباح المنير .

(١٤) شرح الكنز للزيلعي .

وهو بهذا الاعتبار لا يختلف كثيرا عنه في الشريعة الاسلامية . فان ما يقصده الفقهاء عند اطلاق كلمة « الحق » هو نفسه الذي يعبر عنه الوضعيون بالملك او الميزة . ما عدا ان الوضعيين يقصرون استعماله في مجالات الالتزام على المعنى الذي يدل على اعتباره مالا . في حين ان الفقهاء توسعوا في اطلاقه على كل ما هو ثابت لشخص او لعين سواء أكان مالا او غير مال . ومن هنا كان نطاقه في الشريعة الاسلامية اعم منه في القانون .

انواع الحقوق :

يقسم الفقهاء الحق الى : حق لله وحق للعبد ، وحق لهما . وهذا أما أن يكون الغالب فيه حق الله كالقذف ، واما أن يكون حق العبد فيه غالبا كالقصاص .

وقد ينقسم عندهم الى حق مجرد ، وهو : ما كان غير منقرر في محله كحق الشفعة . فانه لا يتعلق بالعقار المبيع تعلقا يؤثر في حكم محله بحيث يزول ذلك الأثر بالتنازل عنه .

فان الشفعة نوع من الولاية يجعل للشفيع حق تملك المبيع بعد دخوله في ملك المشتري . وهي لا تتعلق لها بالمبيع الا من هذا الوجه . وفيما عدا هذا فان حكم ذلك المبيع لا يتغير ، أى ان هذا الحق لا أثر له في تصرفات المشتري في المبيع . بل ان ملكيته له قبل التنازل عن الشفعة لا تختلف عنها بعد التنازل عنها .

وحق غير مجرد : وهو ما كان متقدرا في محله . كحق القصاص من حيث تعلقه برقبة القاتل ودمه . وتعلق الحق بالقاتل - الذي هو محله - على هذا النحو يؤثر في حكم هذا المحل تأثيرا مباشرا . فانه يكون غير معصوم الدم بمجرد تعلقه به ، فاذا تنازل عنه صاحبه : كان للتنازل أثره المباشر ايضا في محله ، حيث يصبح معصوم الدم .

ومثل ذلك : حق انتفاع الموصى له بالمنفعة . فان لهذا الحق أثرا

مباشرا في محله - وهو العين - فان ملكها عند قيام هذا الحق ملك مقيّد بقيود روعي فيها حق الموصى له فلا يتصرف مالکها فيها بما يفوت على صاحب حق المنفعة حقه ، فاذا تنازل عنه ارتفعت تلك القيود^(١٥) .

اما الوضعيون فانهم يقسمون الحقوق الى عامة ، وخاصة . والحقوق الخاصة تنقسم الى حقوق الشخصية ، وحقوق الاسرة ، وحقوق مالية . وهذه هي التي تعنينا في هذه الدراسة لذا نكتفي ببيانها وحدها فقط .

الحقوق المالية :

هي الحقوق التي تقوم بالمال . فيكون محلها مالا ، او مقوما بامال ، وهي أما حقوق عينية ، او شخصية ، او معنوية (م ٦٦) ع ٠

فالحق العيني : هو سلطة لشخص تنصب مباشرة على شيء مادي معين . فان الأصل فيه ، أن صاحبه يستطيع ان يباشره دون وساطة احد ، فهو يتحلل الى عنصرين ، هما : صاحب الحق ، ومحل الحق (م ٦٧) ع ٠

والحق العيني ينقسم الى قسمين :

أ - حق عيني اصلي : وهو الحق المستقل القائم بذاته . كحق الملكية ، وحق الانتفاع ، وحق الارتفاق .

ب - حق عيني تبعي : وهو الحق الذي يتقرر لضمان حق شخصي . كحق الرهن التأميني والحيازي وحقوق الامتياز .

اما الحق الشخصي - الالتزام - : فهو سلطة لشخص هو الدائن قبل شخص آخر هو المدين . وهذه السلطة تؤول الى رابطة بينهما فتخول

(١٥) لهذا التقسيم للحق الى مجرد وغير مجرد اثر من حيث جواز اسقاطه بالمال وعدمه . فما كان غير مجرد صح اسقاطه نظير مال . وما كان مجردا لا يجوز اسقاطه نظير مال مند الحنفية لعدم استقرارها في محلها .

الدائن مطالبة المدين باعطاء شيء أو بعمل شيء ، او بالامتناع عن عمل شيء .
كحق المستأجر قبل المؤجر الذي يلتزم بالتمكّن من الانتفاع بالعين
المؤجرة . فالأصل فيه : ان صاحب الحق لا يستطيع ان يباشره الا بواسطة
المدين ، فهو يتحلل الى عناصر ثلاثة ، هي : صاحب الحق ، ومحل الحق ،
ومن عليه الحق . (م ٦٩) ع ٠

ويفترق الحق العيني عن الحق الشخصي في ناحيتين :

الاولى : حق التشع . فان لصاحب الحق العيني حق تتبع محله اين
كان ويثبت هذا الحق ضد كل من يحوزه . وهذا الحق ثمرة كون الحق
العيني سلطة لصاحبه تنصب مباشرة على شيء معين بالذات وغير متوقفة
على وساطة شخص آخر .

وهذا بخلاف خصائص الحق الشخصي . فان صاحبه لا يستطيع ان
يتبع محله . لانه لا ينصب على شيء معين بالذات مملوك للمدين ، وانما
ينصب على ذمة المدين نفسه .

الثانية : حق الاولوية : فان محل الحق العيني في مأمن من مزاحمة
الدائنين اصحاب الحقوق الشخصية في حدود مضمون حقه ، فالمرتبة
يتقدم على غيره من الدائنين في الوفاء ، اما صاحب الحق الشخصي فليس له
افضلية على غيره من اصحاب الحقوق الشخصية في الوفاء .

والشريعة الاسلامية تعرف هذين الفرقين بين الحق العيني والحق
الشخصي فان لمالك العين حق تتبعها في أي يد كانت . ولا يتعلق حق
الدائن الا بذمة المدين . وللمرتبة اولوية بالنسبة للدائنين الآخرين .

اما الحق المعنوي ، فهو : سلطة لشخص على شيء غير مادي ، وهو
ثمرة فكرة او خياله ، او نشاطه . كحق المؤلف في مؤلفاته ، وحق التاجر
في الاسم التجاري والعلامة التجارية ، وثقة العملاء (م ٧٠ / ١) ع ٠

وهذا الحق يعتبر - في القانون - نوعا خاصا من الملكية • فهو يتفق مع الملكية العادية في انه يخول صاحبه حق استغلال الشيء والتصرف في هذا الحق • لكنه يختلف عنها من وجوده ، اذ هو يتميز عن الحق العيني عامة بانه يرد على شيء غير مادي ، وبانه في اغلب الاحيان ليس حقا ماليا خالصا ، بل انه ينطوي على عنصرين ، احدهما معنوي والآخر مالي • ويتميز فوق ذلك عن الملكية العادية بانه ، بحكم طبيعته لا يقبل الاستثناء ولا يصح ان يكون مؤبدا • ومن هنا اتجه المشرع العراقي الى ان يخضع هذا النوع من الحقوق الى القوانين الخاصة • كما نصت على ذلك الفقرة (٧) من المادة (٧٠) م.ع •

ولعلك تلاحظ ان هذا التقسيم في القانون قائم على بيان طبيعة الحق ووضعه ، فهي قسمة بيانية تلقي الضوء على ما للحق من اوصاف وخصائص تختلف باختلاف طبيعته ونوعه • والفقه الاسلامي ان لم يتجه في تقسيم الحق هذه الوجهة ، فانه لا يرى مانعا من التسليم بها اجمالا • فهو قد عرف هذه الانواع بالاشارة الى محالها في اماكن متفرقة غير مجموعة في بحث مستقل •

المال

تعريفه :

المال - كما جاء في مرشد الحيران - هو : « ما يمكن ادخاره لوقت الحاجة »^(١٦) واحسن من هذا ما قيل في تعريفه من انه : « كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد » وهو مقتبس مما جاء في البحر الرائق من ان المال : اسم لغير الآدمي خلق لصالح الآدمي وامكن احراره والتصرف فيه على وجه الاختيار •

(١٦) هذا التعريف مأخوذ من تعاريف بعض الحنفية للمال • كما جاء في حاشية ابن عابدين (٣/٤) : « المال ، ما يسيل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة » •

وعلى هذا فإن السمك في البحر ، يعتبر مالا لا مكان حيازته والانتفاع به على وجه معتاد ، اما ضوء القمر فإنه ليس مالا لأنه لا يمكن حيازته على الرغم من امكان الانتفاع به على وجه معتاد .

وكذلك حفنة من تراب وجبة من قمح لاتعد مالا لانهما مما لا يمكن الانتفاع بها على وجه معتاد على الرغم من امكان حيازتهما . ومثل ذلك نذكر الطائفة والقطار بعد استعمالها لا تعد مالا لانهما على الرغم من امكان حيازتهما فإنه لا يمكن الانتفاع بهما على وجه معتاد .

معنى ذلك ان الفقهاء يشترطون في الانتفاع ان يكون مشروعاً على وجه ما وقت السعة والاختيار لا وقت الضرورة والاكره ، اذ الاحكام عند وضعها اما تبنى دائماً على ما يكون معتاداً للناس في حالاتهم العادية من غير ان يكونوا واقعين تحت تأثير ضرورة او ضغط .

وعلى هذا فإن لحم الميتة وشحمها لا يعتبران مالا رغم امكان حيازتهما واباحة الشارع الانتفاع بهما عند الضرورة بمقدار ما يدفع من الهلاك . اما اصوافها وجلدها وعظمها فهي من الاموال حيث يمكن حيازتها والانتفاع بها على وجه معتاد بعد تطهيرها .

ومقتضى ذلك ايضا :- ان يكون المال مادة لكي يسكن احرازه وحيازته ويترتب على هذا ان منافع الاعيان كسكنى المنازل وركوب السيارات ولبس اثياب لا تعد مالا لعدم امكان احرازها .

ومثلها في ذلك الحقوق ، فلا تعد مالا على هذا الأساس . وهذا ما ذهب اليه الحنفية^(١٧) ، وعلى مذهبهم كان العمل سابقاً ، فلم تكن الحقوق والمنافع داخلة في معنى المال ، حيث كان المال يشمل الحسي فقط ، وبهذا اخذت مجلة الاحكام العدلية حيث جاء في المادة (١٢٦) منها : « ان المال

(١٧) انظر : المبسوط ٧٨/١١ .

هو ما يميل اليه طبع الانسان ويمكن ادخاره لوقت الحاجة ، وبهذا كانت الحقوق والمنافع خارجة عن تعريف المال .

والحنفية - بهذا الرأي - بعيدون عن الواقعية بعض الشيء ، وقد سبب لهم رأيهم هذا شيئا من الارياك الذي دعاهم الى أن يضعوا لهذه القاعدة بعض الاستثناءات كما هو الحال في ما أعد للاستغلال من الاعيان . لأن اعدادها لذلك قرينة على قبول من استغلها لدفع الأجر المعين أو أجر المثل ، وكذلك الاشراف على مال اليتيم والوقف والاموال العامة لأن المشرف عليها غير مالكتها . ولم يكن لهذا التوسع في الاستثناء من سبب الا طبيعة القاعدة التي وضعها الحنفية وما تؤدي اليه من تضيق على الناس في معاملاتهم . ومن هنا ذهب جمهور الفقهاء الى اعتبار المنافع اموالا ، واثبتوا فيها الارث لأنه يتحقق فيها البذل والمنع ، ولأنهم لم يشترطوا في المال امكان احرازه بنفسه ، بل يكفي أن تمكن حيازته بحيازة اصله ومصدره ، ولاشك ان المنافع تحاز بحيازة محالها ومصادرهما ، فإن من يحوز بيتا يمنع غيره من ان يتتفع به الا بأذنه ، وهكذا .

وقد علل الجمهور رأيهم هذا ، بأن مالية الشيء انما تعرف بالتمول . والناس معتادون تمول المنفعة والتجارة فيها ، وان المنفعة هي بالحقيقة : الغرض الأظهر من جميع الأموال^(١٨) . وهذا قول يناسب تطور النظريات الفقهية والقانونية التي اخذت تنظر في الحقوق والمنافع الى قيمتها ، او الى ماليتها . لا الى شخصها او العلامة الشخصية فيها .

وهذا هو الرأي الراجح الذي يتفق مع عرف الناس ويتسق مع اغراضهم ومعاملاتهم . لان الاعيان لا تطلب الا لمنافعها . وبهذا اخذت الافهام مؤخرا . فقد عدلت المادة (٦٤) من اصول قانون المحاكمات الحقوقية العثمانية تعريف المال واعتبرت الحقوق والمنافع في حكم المال المتقوم .

(١٨) انظر : قواعد الاحكام للعز بن عبدالسلام ١٧٢/١ . والشرح الكبير
بذيل المغني ٤٣٩/٥ .

والى هذا ذهب التشريعات الوضعية الحديثة ، فاعتبرت المنافع من الأموال ، كما اعتبرت حقوق المؤلفين وشهادات الاختراع وامثالها مالا •
ومن هنا كان المال عند جمهور الفقهاء اعم منه عند الحنفية ، وكان المال عند الوضعيين اعم منه عند جمهور الفقهاء •

فقد نصت المادة (٦٥) من القانون المدني العراقي على أن : « المال : هو كل حق له قيمة مادية » •

اقسام المال :

ينقسم المال لاعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة على النحو التالي :
التقسيم الأول : باعتبار وجوب ضمانه وعدمه وهو بهذا الاعتبار ينقسم الى قسمين :

اولا : المال المتقوم وهو ما كان له قيمة يضمنها متلفه عند اعتدائه عليه وذلك بسبب الحماية التي رتبها الشارع على حرمة • ولا يكون المال متقوما الا اذا كان محرزا فعلا ومحلا لانتفاع معتاد شرعا حال السعة والاختيار •
ثانيا : المال غير المتقوم وهو ما ليس كذلك ومنه المال المباح الذي لا مالك له • كالمسك في البحر والطير في الهواء والذهب في مناجمه فلا يعد متقوما اذ لا حرمة له ولا حماية • وكذلك الخمر والخنزير عند المسلم لانه على الرغم من كونه مملوكا فعلا لكنه لا ينتفع به عادة على وجه يرتضيه الشارع حال السعة والاختيار • وعلى هذا اذا اتلفه متعد لم يضمن له قيمة في حين انها على ملك غير المسلم مال متقوم ما دام يعتقد صحة التعامل والانتفاع بها على خلاف في ذلك بين الفقهاء •

وقد ذهب الحنفية والمالكية الى انها اموال متقومة بالنسبة لاهل الذمة لان الشارع امرنا ان نتركهم وما يدينون حيث يلزم من هذا ان نعترف لهم بتقوم هذه الاموال في ملكيتهم ويترتب على هذا وجوب ضمانها اذا اتلفها

متعد وهي على ملك انذمي وبهذا يكون المال متقوما وغير متقوم في آن واحد
تبعا لمالكه وحكم الشرع •

بينما ذهب الشافعية والحنابلة الى عدم اعتبارها متقومة^(١٩) فلا يجب
ضمان الخمر والخنزير على ملك اهل الذمة لان لهم مالنا وعليهم
ما علينا^(٢٠) •

وهذا التقسيم الى متقوم وغير متقوم ناتج عن تعريف الفقهاء للمال
كما عرفت •

وقد نحى المشرع العراقي منحاً آخر في التقسيم بهذا الاعتبار بعيداً عن
مقصود الفقهاء وان التقى معهم في بعض الجزئيات ، فقد نصت المادة ٦١ من
القانون المدني على ما يلي (١ - كل شيء لا يخرج عن التعامل بطبيعته او
بحكم القانون يصح ان يكون محلاً للحقوق المالية ٢٠ - والاشياء التي
تخرج عن التعامل بطبيعتها هي التي لا يستطيع احد ان يستأثر بحيازتها ،
والاشياء التي تخرج عن التعامل بحكم القانون هي التي لا يجيز القانون ان
تكون محلاً للحقوق المالية) •

(١٩) انظر كشف الاسرار للبيزدوى ١٥٤/٥ وما بعدها • والمغني لابن قدامة
٢٧٦/٤ - ٢٧٨ •

(٢٠) والاصل في هذا الخلاف هو اختلافهم في اثر اعتقاد غير المسلم حكماً من
الاحكام يخالف ما عليه المسلمون • فمن ذهب الى ان اعتقاده الناتج
عن ديانته يصلح دافعاً للتعرض وبلوغ الخطاب قال بالتقوم وجوب
الضمان • لان عقيدته تمنع من بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي
تحتل التغيير مثل تحريم الخمر والخنزير وما اشبه ذلك فلا يثبت
الخطاب في حقه فيبقى الحكم في حقه على ما كان عليه • ومن ذهب ان
ديانته تصلح دافعة للتعرض فقط دون بلوغ الخطاب : قال بعدم
التقوم لان هؤلاء يجعلونه مخاطباً حقيقة او تقديرًا لاشاعة الخطاب
في بلاد الاسلام والجهل به ليس بعذر مطلقاً • وتعلق وجوب الوفاء
بعقد الذمة يلزم منه عدم اقامة حدة الشرب فعلاً اما كون الخمر متقوماً
او غير متقوم ، وايجاب الضمان باتلافه وعدم ايجابه وسائر الاحكام
الاخرى فان ديانة الذمي لا تكون حجة على غيره فيها

فالأشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها ما كان كالجسور والطرف العامة والمرافق وكل مالا يستطيع احد ان يستأثر بحيازته • الا ان هذه لا يمكن ان تكون قسيمة للمال المتقوم •

وقد يكون الشيء بطبيعته قابلا لان يكون محلا للحقوق المالية • الا ان القانون هو الذي الغى تلك الصفة فحرم التعامل فيها لاعتبارات متصلة بالنظام العام او حسن الآداب • كالحشيش والافيون والخمر في البلد الذي يحرمه كالكويت وليبيا وأفغانستان • وحينئذ يكون هذا النوع من الاموال قسيما للمال المتقوم فتكون اموالا غير متقومة باعتبار ، ومتقومة باعتبار آخر •

وتظهر فائدة هذا التقسيم من جهتين :-

الاولى : ان المتقوم يضمن عند الائتلاف بالتعدى وليس كذلك غير المتقوم (٢١) •

الثانية : ان المتقوم يصلح ان يكون محلا لعقد من عقود المعاوضات او التبرعات • فيصح ان يكون مبيعا كما يصح ان يكون ثمنا • ويصح ايضا ان يوهب ويوصى به وليس كذلك المال غير المتقوم فان وضع في هذا الموضع فان العقد حينئذ يكون باطلا •

التقسيم الثاني باعتبار الاستقرار وعدمه :

اولا : المال العقار :- وهو عند الجمهور مالا يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر • وبناء على هذا التعريف فان العقار لا ينطبق الا على الارض مطلقا •

الا ان المالكية قد توسعوا في مدلول العقار فهو يشمل عندهم كل ماله

(٢١) ومثل وجوب الضمان في المتقوم وجوب القطع بسرقة ايضا على خلاف المحتدم بين الفقهاء في اجتماع القطع والضمان وعدمه • راجع كتابنا احكام السرقة ص ٢٩٩ وما بعدها •

اصل ثابت لا يمكن نقله وتحويله من مكان الى آخر مع بقاء هيئته وشكله .
وعلى هذا فان الشجر والجدار ونحوهما يعتبر عقارا عند المالكية لان لهما
اصلا ثابتا ويمكن نقلهما من مكان الى آخر مع عدم بقاء شكلهما وصورتهما
لان البناء بنقله يصبح انقاضا والشجر بنقله يصبح اخشابا .

ثانيا : المال المنقول : وهو عند الجمهور تابع لتعريف العقار فيلزم ان
يكون كل ما يمكن نقله وتحويله من مكانه سواء ابقى مع ذلك التحويل على
هيئته وصورته ام تغير فيشمل جميع الاشياء ما عدا الارض .

ويلزم من تعريف العقار عند المالكية ان يكون المنقول عندهم كل ما
يمكن نقله من مكان لآخر مع بقاء هيئته وصورته كالسيارة والدابة وكل
مستقل بذاته غير متصل بالارض ، اتصال استقرار ودوام . ولقد اتجه
المشرع العراقي وجهة الامام مالك رحمه الله فتوسع في مفهوم العقار بما
نصت عليه المادة ٦٢ من القانون المدني فقال :- (١ - العقار كل شيء له
مستقر ثابت بحيث لا يمكن نقله او تحويله دون تلف ، فيشمل الارض
والبناء والفراش والجسور والسدود والمناجم وغير ذلك من الاشياء العقارية .
٢ - والمنقول كل شيء يمكن نقله وتحويله دون تلف فيشمل النقود
والعروض والحيوانات والمكيلات والموزونات وغير ذلك من الاشياء
المنقولة) (٢٢) .

ولهذه القسمة الى عقار منقول وانخلاف في فهم العقار والمنقول اثر
يظهر في كثير من الامور منها :-

آ - ان حق الشفعة لا يثبت في المبيع الا اذا كان عقارا . ومن هنا فان
هذا الحق قد يثبت في مبيع عند المالكية باعتباره عقارا ولا يثبت في نفس المبيع
عند غيرهم باعتباره انه ليس عقارا وعلى هذا فان الدور لا يثبت فيها حق

(٢٢) ومثل ذلك ما ذهب اليه المشرع المصري في المواد ٨٢ ، ٨٣ من القانون
رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨ .

الشفعة عند الحفنة اذا لم تكن تابعة للارض وبيعت دونها بان كانت الارض حكرا وبيع ما عليها من بناء خلافا للمالكية الذين يعتبرون البناء وحده عقارا فيثبت حق الشفعة فيه وهو ما اخذ به القانون •

ب - يجوز لو وصي القاصر ان يبيع بعض منقولاته اذا ما رأى في ذلك مصلحة له • اما العقار فليس للنوصي التصرف فيه بالبيع الا بالشروط التي وضعها الفقهاء • ومثل ذلك بيع المنقول من اجل اداء نفقة زوجة الغائب •

ج - وعلى هذا التفسير والفهم يتخرج حكم اموال المدين المحجور عليه بسبب الدين حيث تباع منقولاته اولا ويبقى العقار حتى تنتهي جميع المنقولات •

د - وعلى هذا النحو ايضا يتخرج اتفاق الفقهاء على صحة وقف العقار ، واختلافهم في صحة وقف المنقول حيث منعه الحنفية الا اذا كان تابعا للعقار او جرى العرف بوقفه •

التقسيم الثالث باعتبار تماثل اجزائه وعدمه :

اولا : المثلي : وهو المال الذي لا تتفاوت اجزائه بحيث تعتبر آحاده متباينة • وانما هي متماثلة الى الحد الذي يجعلها نظائر متشابهات ، على ان توجد نظائره في الاسواق فعلا •

وعلى هذا فان ما يقدر بالورن كالذهب والفضة وما يقدر بالكيل كالحبوب وما يقدر بالعد المتقارب الآحاد كالبليض والبرتقال كل هذا وامثاله يعتبر من المثليات •

وليس هناك ما يمنع من اعتبار الموزون مكيلا او العكس او المعدود موزونا أو العكس على ما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله اذا قضى العرف بذلك • اذ المعتبر عنده هو العرف الطارى الذي كان مستقرا عند التعامل ولا يتعارض هذا مع ورود النص الذي جاء مقرا للعرف الذي كان مستقرا

وقت ورود ذلك النص ، وفي هذا توسعة للناس في معاملاتهم • خلافا
لابي حنيفة ومحمد رحمهم الله حيث ذهبوا الى عدم جواز ذلك لان ما جاء
به النص يجب بقاءه على ما هو عليه •

ومما يجب التنبه له هو انه لا يلزم لاعتبار العددي مثليا ان تكون جميع
آحاده كذلك ، بل يكفي ان تكون كل مجموعة منه لاتفافات آحادها تفاوتا
يترتب عليه اختلاف قيمها • وان اختلفت قيمة كل مجموعة عن الاخرى
بسبب الاختلاف في الحجم او الصنف •

وعلى الجملة :- فان أساس اعتبار المال مثليا في الشريعة الاسلامية
يدور على تحقق التماثل بين اجزائه عندما يكون مكيلا او موزونا وبين
آحاده عندما يكون معدودا مع ملاحظة وجوده كذلك في الاسواق •

ثانيا : القيمي :- وهو المال الذي تتفاوت آحاده تفاوتا يجعلها متباينة
او لم تكن آحاده متفاوتة ولكنها معدومة في الاسواق • وعلى هذا فان البناء
والارض والحيوانات المتحدة في الجنس والمختلفة فيه والعديدات المتفاوتة
تفاوتا يجعلها متباينة في الحجم والنوع وعروض التجارة المختلفة الجنس
تعتبر من القيميات • اضافة الى كل مثلي انعدمت مثيلاته من الاسواق واصبح
لا يوجد له مثيل في المتاجر •

وقد ينقلب القيمي الى مثلي بالصناعة فالقمشة التي كانت قديما تسج
على النول اليدوي بحيث يصبح كل جزء منها مختلفا عن الآخر في الدقة
والعناية مما كان يجعلها قيمة قد اصبحت الآن بفضل الصناعة المتطورة
اموالا مثلية حيث ينتج العمل الواحد آلاف الامتار المتماثلة وقس على ذلك
ماشابه لأن المناط :- هو التماثل المؤدى الى عدم الاختلاف في القيمة بين
الاجزاء المتساوية في الوزن وفي النكيل او بين الآحاد المتماثلة في الحجم
مع الوجود في الاسواق •

ومن هنا عرف المال المثلي بانه (ما يوجد له مثيل في المتجر بدون تفاوت

يعتد به ، والقيمي مالا يوجد له مثل في المتجر (٢٣) .

اما المشرع العراقي فقد عرف المثلي والقيمي في المادة ٦٤ فقال
(١ - الاشياء المثلية هي التي يقوم بعضها مقام بعض عند الوفاء ، وتقدر
عادة في التعامل ما بين الناس بالعدد او المقياس او الكيل او الوزن .
٢ - وما عدا ذلك من الاشياء فهو قيمى) .

وتظهر فائدة هذا التقسيم من حيث بيان ما يتميز به المثلي عن القيمي
في كثير من الحالات منها :-

آ - ان المثلي يثبت دينا في الذمة اذا ما عين باوصافه ، بخلاف القيمي
فانه لا يثبت غالبا دينا في الذمة وعلى هذا اذا جرى التعاقد بالبيع بين شخصين
وباع احدهما للآخر شاة باردب من القمح فان هذا العقد يقع على شاة بعينها
ويثبت في ذمة المشتري اردب من القمح يؤديه للآخر في أى وقت عند الطلب
الا اذا عين الاردب بالاشارة اليه او بما يقوم مقام الاشارة فانه يتعين
حيثئذ بالتعين .

ب - المثلي يصح ان يكون نمنا لانه متعلق معروف ويصلح ان يكون
دينا في الذمة بخلاف القيمي .

ج - المثلي يضمن مثله عند اتلافه بالعدوان ولا يضمن بقيمته .
لأن المقصود بالضمان هو الجبر على وجه الكمال وذلك يكون باداء المثل
لأن فيه العوض عن التالف من تنصري صورته وماليته ، اما القيمي فانه
يضمن بقيمته لانعدام المثل فنكتفي بالقيمة لأن فيها العوض عنه من اهم
عنصرية وهي المالية .

وبعد . . فهذه نبذة مختصرة عن الملكية ومحلها في الشريعة الاسلامية
والقانون عرضاها على قدر كبير من الاختصار الذي تقتضيه ظروف هذه المجلة
والله ولي التوفيق .

احمد الكيسي

(٢٣) الشيخ عني الخفيف - الموجز في احكام المعاملات - ٨ .

أول دستور أعلنه الإسلام

بقلم : أكرم العمري

مدرس في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

تمهيد :

اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته الى المدينة المنورة بتنظيم العلاقات بين سكانها الذين كانوا يتألفون من المسلمين ؛ وهم من المهاجرين الذين قدموا اليها من مكة ، والانصار وهم الذين اسلموا من قبيلتي الاوس والخزرج وتنتميان الى عرب الجنوب ، والمشركين : وهم الذين بقوا على الشرك من الاوس والخزرج ، واليهود الذين اختلف الباحثون في أصلهم فمنهم من يرى أنهم عرب تهودوا ومنهم من يرى أن أصلهم من بلاد الشام ثم نزحوا الى شبه جزيرة العرب نتيجة وقوع اضطهاد ديني عليهم من قبل أباطرة الروم النصارى ، وقد اتجه اليهود الى التدريب العسكري وصناعة السيوف والدروع وبناء الحصون والآطام (القلاع) في يثرب والقرى الاخرى التي استقروا فيها مثل خيبر وفدك ووادي القرى وتيماء حتى بلغ عدد آطامهم وآطام من نزل معهم من العرب السبعين . وازضافة الى نفوذ اليهود العسكري فقد كانوا يتمتعون بنفوذ اقتصادي كبير بسبب عملهم في الزراعة والصناعة والتجارة مستغلين الامكانيات الطبيعية في يثرب . كما كانوا يتبوأون مركز الصدارة في الحياة الفكرية بسبب معرفتهم الدينية واطلاعهم على أخبار الامم الماضية والانبياء السابقين وتناقلهم ذلك خلفا عن سلف . ولكن اليهود لم يحافظوا على وحدتهم كجماعة دينية بل عاشوا بشكل كتل قبلية تنيف على العشرين اشتهر منها داخل المدينة بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة ، ولجأت هذه القبائل الى التحالف مع العشائر

العربية •• وهكذا تأثر اليهود بحياة البداوة التي كانت طاغية على سبب الجزيرة العربية ، وقد ظلت سياسات القبائل اليهودية متناقضة وغير موحدة بعد مجيء الاسلام رغم اشتراكها جميعا في التآمر عليه والوقوف ضده ، لذلك تركت كل قبيلة لتقف أمام المسلمين على انفراد ودون اسناد من بقية القبائل اليهودية مما أضعف مركزهم أمام المسلمين • وصدق فيهم قول الله تعالى :
« تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى » (١) •

اعلان دستور المدينة :

وقد نظم النبي صلى الله عليه وسلم العلاقات بين سكان المدينة ، وكتب في ذلك كتابا اوردته المصادر التاريخية ، واستهدف هذا الكتاب او الصحيفة توضيح التزامات جميع الاطراف داخل المدينة ، وتحديد الحقوق والواجبات وقد سميت في المصادر القديمة بالكتاب والصحيفة ، واطلقت الابحاث الحديثة عليها لفظه الدستور والوثيقة •

طرق ورود الوثيقة (الصحيفة) :

لقد اعتمد الباحثون المعاصرون على الوثيقة كأساس في دراسة تنظيمات الرسول صلى الله عليه في المدينة المنورة (٢) ، ولكن من الضروري جدا التأكد أولا من مدى صحة الوثيقة قبل ان نبني عليها الدراسات خاصة وان احد

(١) الحشر آية ١٤

(٢) كتب في الوثيقة كل من الدكتور صالح احمد العلي في مقالته « تنظيمات الرسول الادارية في المدينة » والدكتور عبدالعزيز الدوري في كتابه النظم الاسلامية

Sarjeant, The Constitution of Medina, in:

Islamic Quarterly. VIII/1-2.

وآخرون ذكرهم الاستاذ محمد حميد الله في كتابه مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٩-٤١ •

الباحثين يرى أن الوثيقة موضوعة^(٣) .

ونظرا لأهمية الوثيقة التشريعية الى جانب أهميتها التاريخية ، فلا بد من تحكيم مقاييس أهل الحديث فيها لبيان درجة قوتها أو ضعفها ، وما ينبغي ان يساهل فيها كما يفعل مع الروايات والاخبار التاريخية الاخرى .
ان أقدم من أورد نص الوثيقة كاملا هو محمد بن أسحق (ت ١٥١هـ) لكنه أوردتها دون اسناد^(٤) . وقد صرح بنقلها عنه كل من ابن سيد الناس^(٥) . وابن كثير^(٦) فوردت عندهما دون اسناد أيضاً ، لكن ابن سيد الناس ذكر ان ابن ابي خيثمة^(٧) أورد الكتاب (الوثيقة) فاسنده بهذا الاسناد (حدثنا احمد بن خباب ابو الوليد حدثنا عيسى بن يوسف حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن ابيه عن جده : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار فذكر بنحوه - اي بنحو الكتاب الذي اورده ابن اسحق)^(٨) . ولكن يبدو أن الوثيقة وردت في القسم المنقود من تاريخ ابن ابي خيثمة اذ لا وجود لها فيما وصل الينا منه . كذلك وردت الوثيقة في كتاب الاموال لابي عبيد القاسم بن سلام باسناد آخر هو (حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالوا حدثنا الميث بن سعد قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه

(٣) ذهب الى ذلك الاستاذ يوسف العش في احدى حواشيه على كتاب الدولة العربية وسقوطها لفلهوزن ، ترجمة العش (انظر منه ص ٢٠ حاشية رقم ٩) .

(٤) ابن هشام : السيرة النبوية ١/٥٠١-٥٠٤ .

(٥) ابن سيد الناس : عيون الاثر ١/١٩٧-١٩٨ .

(٦) ابن كثير : البداية والنهاية ٣/٢٢٤-٢٢٦ .

(٧) هو الحافظ الحجة الامام احمد بن ابي خيثمة زهير بن حرب النسائي المتوفي سنة ٢٧٩هـ وقد وصل الينا السفر الثالث من تاريخه (انظر اكرم العمري : بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص ٨٧-٩٠) .

(٨) ابن سيد الناس : عيون الاثر ١/١٩٨ .

وسلم كتب بهذا الكتاب (٩) وسرده .

كما وردت الوثيقة في كتاب الاموال لابن زنجويه من طريق الزهري أيضا (١٠) . هذه هي الطرق التي وردت منها الوثيقة بنصها الكامل ، والتطابق كبير بين سائر الروايات سوى بعض التقديم والتأخير في العبارات او اختلاف بعض المفردات او زيادة بنود قليلة ، ولا يؤثر هذا الاختلاف على مضمونها العام .

مدى صحة الوثيقة :

اعتمد عدد من الباحثين المعاصرين على الوثيقة فبنوا عليها دراساتهم ، في حين ذهب الاستاذ يوسف العش الى ان الوثيقة موضوعة فهو يقول « انها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح رغم أهميتها التشريعية ، بل رواها ابن اسحق بدون اسناد ، ونقلها عنه ابن سيد الناس ، و اضاف ان كثير من عبدالله بن عمرو المزني روى هذا الكتاب عن أبيه عن جده ، وقد ذكر ابن حبان البستي : ان كثير المزني روى عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لايحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها الا على جهة التعجب » (١١) . ويرى العش ان ابن اسحق اعتمد على رواية كثير لكنه تعمد حذف الاسناد (١٢) .

لقد ذهب الاستاذ العش الى ذلك لانه تصور ان الوثيقة لم يروها غير ابن اسحق ، ولم يعثر على اسناد لها سوى ما ذكره ابن سيد الناس من رواية ابن ابي خيثمة لها من طريق كثير المزني . لكن ابا عبيد القاسم بن سلام اورد الوثيقة من طريق الزهري وهي طريق مستقلة لا صلة لها بكثير المزني .

(٩) ابو عبيد : الاموال رقم ٥١٧ .

(١٠) ذكر ذلك الاستاذ محمد حميد الله وأشار الى ان كتاب ابن زنجويه المتوفى سنة ٢٤٧ هـ مخطوط في بوردور بتركيا (انظر مجموعة لوثائق السياسية ص ٣٩) .

(١١) انظر عبادة ابن حبان في العسقلاني : تهذيب التهذيب ٤٢٢/٨ .

(١٢) يوسف العش : حاشية رقم (٩) ص ٢٠ من كتاب الدولة العربية وسقوطها ترجمة العش .

ونظراً لكون ابن اسحق من ابرز تلاميذ الزهري ، فإن ثمة احتمال كبير لان يكون قد اورد الوثيقة من طريقه ، وان هذا الاحتمال القوي يهدم الاساس الذي بنى عليه الاستاذ العنبري رأيه . كما انه لا يمكن الحكم على الوثيقة بانها موضوعة لان كتب الحديث لم ترو نصها كاملاً فقد اوردت كتب الحديث مقتطفات كثيرة منها تغطي عدداً كبيراً من بنودها كما مسيرد خلال البحث .

وبذلك يتبين ان الحكم بوضع الوثيقة مجازفة ، ولكن الوثيقة لا ترفى بمجموعها الى مرتبة الاحاديث الصحيحة ، فابن اسحق رواها دون اسناد مما يجعل روايته ضعيفة ، وابن ابي خيثمة اوردتها من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو المزني وهو يروي الموضوعات ، وابو عبيد القاسم بن سلام رواها باسناد منقطع يقف عند الزهري وهو من صفار التابعين فلا يحتاج بمراسيله . ولكن نصوصاً من الوثيقة وردت في كتب الحديث باسناد متصلة وبعضها اوردتها البخاري ومسلم فهذه النصوص هي من الحديث الصحيح وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها احكامهم . كما ان بعضها ورد في مسند الامام احمد وسنن ابي داود وابن ماجه والترمذي . وهذه النصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة . واذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصح للاحتجاج بها في الاحكام الشرعية - سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيح - فإنها تصلح اساساً لدراسة التاريخية . لني لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الاحكام الشرعية ، خاصة وان الوثيقة وردت من طرق شديدة تنظافر في اكسابها القوة ، كما وان الزهري علم كبير من الرواد الاوائل في كتابة السيرة النبوية . ثم ان اهم كتب السيرة ومصادر التاريخ ذكرت موادة النبي صلى الله عليه وسلم لليهود وكتابه بينه وبينهم كتاباً^(١٣) . كما ذكرت كتابته كتاباً بين المهاجرين والانصار ايضاً .

(١٣) البلاذري : انساب الاشراف ٢٨٦/١ ، ٣٠٨ والطبري : تاريخ ٤٧٩/٢ والمقدسي : كتاب البدء والتاريخ ١٧٩/٤ وابن حزم : جوامع السيرة ص ٩٥ والمقرئزي : امتاع الاسماع ٤٩/١ .

كذلك فإن اسلوب الوثيقة ينم عن اصالتها « فنصوصها مكونة من جمل قصيرة بسيطة وغير معقدة التركيب ، ويكثر فيها التكرار ، وتستعمل كلمات وتعبير كانت مألوفة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قل استعمالها فيما بعد حتى اصبحت مغلقة على غير المتعمقين في دراسة تلك الفترة • وليس في هذه الوثيقة نصوص تمدح او تقدح فرداً او جماعة ، او تخص احداً بالاطراء او الذم ، لذلك يمكن القول بانها وثيقة اصيلة وغير مزورة »^(١٤) .
ثم ان التشابه الكبير بين اسلوب الوثيقة واساليب كتب النبي صلى الله عليه وسلم الاخرى يعطيها توثيقاً آخر^(١٥) •

تاريخ كتابة الوثيقة :

الراجع ان الوثيقة في الاصل وثيقتان ثم جمع المؤرخون بينهما ، احدهما تناول موادة الرسول صلى الله عليه وسلم لليهود ، والثانية توضح التزامات المسلمين من مهاجرين وانصار وحقوقهم وواجباتهم •

ويترجح عندي ان وثيقة موادة اليهود كتبت قبل موقعة بدر الكبرى^(١٦) ، اما الوثيقة بين المهاجرين والانصار فكتبت بعد بدر • فقد صرحت المصادر بان موادة اليهود تمت اول قدوم النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، فقال ابو عبيد القاسم بن سلام ان الوثيقة « كتبت لحدثان مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قبل ان يظهر الاسلام ويقوى ، وقبل ان يؤمر باخذ الجزية من اهل الكتاب »^(١٧) • وانما ظهر الاسلام وفوي بعد معركة بدر الكبرى • ويقول البلاذري « قالوا : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم عند قدومه المدينة وادع يهودها وكتب بينه وبينهم كتاباً ، واشترط عليهم ان لا يمالئوا

(١٤) صالح العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ٤-٥ •

(١٥) يراجع للمقارنة كتاب « مجموعة الوثائق السياسية » •

(١٦) ذهب الدكتور صالح العلي الى انها كتبت بعد بدر ايضا (تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ٦) •

(١٧) الاموال رقم ٥١٨ •

عدوة ، وان ينصروه على من دهمه ، وان لا يقاتل عن اهل الذمة ، فلم يحارب احداً ، ولم يهجه ، ولم يبعث سرية حتى انزل الله عز وجل عليه (اذن للذين يفتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم قدير) فكان اول لواء عقده لواء حمزة بن عبدالمطلب (١٨) .

وبذلك يوضح البلاذري ان وثيقة موادة اليهود كتبت قبل ارسال السرايا الاولى . ومن المعلوم ان سرية حمزة كانت في رمضان سنة ١هـ أي قبل غزوة بدر بسنة وايام (١٩) . ويقول البلاذري في موضع آخر وهو يتحدث عن غزوة بني قينقاع « وكان سببها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وادعته يهود كلها وكتب بينه وبينها كتاباً ، فلما اصاب صلى الله عليه وسلم اصحاب بدر وقدم المدينة غانماً موفوراً بَغَت وقطعت العهد » (٢٠) . وهكذا جزم البلاذري بان موادة اليهود كانت قبل بدر .

ويقول الطبري « ثم اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة منصرفه من بدر ، وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها ، على ان لا يعينوا عليه احداً ، وانه ان دهمه بها عدو نصره ، فلما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل بدر من مشركي قريش اظهروا له الحسد والبغي واطهروا نقض العهد » (٢١) . وهكذا يؤيد نص الطبري ان وثيقة موادة اليهود كانت عند قدومه صلى الله عليه وسلم المدينة قبل غزوة بدر .

(١٨) البلاذري : انساب الاشراف ٢٨٦/١

(١٩) انظر الطبري : تاريخ ٤٠٢/٢ نقلا عن الواقدي وأما ابن اسحق فيرى ان سرية عبيدة بن الحارث اسبق من سرية حمزة ويوضح تقارب وقت ارسالهما وانه في ربيع الاول سنة اثنتين بعد الهجرة ، فيكونا قد اتفقا على خروج السرايا الاولى قبل بدر ، وهو المهم في هذا البحث . (انظر ابن هشام : السيرة النبوية ٥٩٥/١) .

(٢٠) البلاذري : انساب الاشراف ٣٠٨/١ .

(٢١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٤٧٩/٢ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اليهود ، مما يرجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان ، وان الصحيفة التي كانت معلقة بسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صارت عند علي (رض) هي نفس الكتاب بين المهاجرين والانصار .

ومن الجدير بالذكر ان ثمة نصوص تطابق ما في « الصحيفة بين المهاجرين والانصار » لكنها منسوبة الى كتب اخرى كتبها النبي صلى الله عليه وسلم . مثل رواية عمرو بن حزم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن كتاباً ، وكان في كتابه : ان من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فانه قود ، الا ان يرضى اولياء المقتول ، (٣٣) . وهذا الكتاب انما ارسل متأخراً عن وقت كتابة الوثيقة .

كما صرحت بعض الروايات بان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة « لا يقتل مؤمن بكافر » (٣٤) ، لكن هذه النصوص التي حددت ازمانها بوقت متأخر عن الوقت الذي كتبت فيه الوثيقة لا تصلح دليلاً على ان الوثيقة هي مجموعة من الكتب التي دونت في اوقات متباعدة ثم دمجت في الوثيقة (٣٥) ، اذ لا مانع من ان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم بعض بنود الوثيقة في كتبه اللاحقة .

وينبغي الانتباه الى عدم ورود نصوص متعلقة باليهود في الصحيفة التي تناولت المعامل مما يرجح ان وثيقة موادعة اليهود مستقلة عن الوثيقة بين المهاجرين والانصار التي تناولت المعامل . ويؤيد ذلك ايضاً حديث انس بن

(٣٣) الشوكاني : نيل الاوطار ٦١/٧ وانظر مجموعة الوثائق السياسية ١٨٦ فهي توضح ان النص ليس من كتابه صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لعمر بن حزم عامه على اليمن .

(٣٤) الشوكاني : نيل الاوطار ١٠/٧ .

(٣٥) ذهب الى هذا الرأي Sarjeant في مقاله

The Constitution of Medina

مالك (رض) « حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار في دار انس بن مالك » (٣٦) ، ولم يذكر انس وجود اليهود في هذا الحلف . وكذلك حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتاباً بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقبتهم ، وان يفتدوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين » (٣٧) ولم يذكر اليهود فيه .

وهكذا فان الروايات التي ذكرتها ترجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان احدهما تتعلق بموادة اليهود كتبت قبل بدر اول قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ، والثانية تتعلق بحلف المهاجرين والانصار وتحديد التزاماتهم وكتبت بعد بدر ، لكن المؤرخين جمعوا بين الوثيقتين .

نص الوثيقة (٣٨) :

كتابه (ص) بين المهاجرين والانصار واليهود

بسم الله الرحمن الرحيم

- ١ - هذا كتاب من محمد النبي [رسول الله] بين المؤمنين والمسلمين من قريش [واعل] يشرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .
- ٢ - انهم امة واحدة من دون الناس .
- ٣ - المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعقلون بينهم وهم يفتدون عانيهم بالمعروف والنقسط بين المؤمنين .

(٣٦) ابن كثير : البداية والنهاية : ٢٢٤/٣ وقال قد رواه الامام احمد والبخاري ومسلم وابو داود .

(٣٧) احمد : المسند ٣٧١/١ و ٢٠٤/٢ وعنه ابن كثير : البداية والنهاية ٢٢٤/٣ .

(٣٨) نقلتها من كتاب مجموعة الوثائق السياسية لانه قارن بين سائر الروايات واثبت الاختلافات في الحاشية انظر منه ص ٤١-٤٧ .

- ٤ - وبنو عوف على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ٥ - وبنو الحارث [بن الخزرج] على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف •
- ٦ - وبنو ساعدة على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ٧ - وبنو جشم على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ٨ - وبنو النجار على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ٩ - وبنو عمرو بن عوف على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ١٠ - بنو النبيت على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ١١ - وبنو الأوس على ربتهم يتعاقلون معاقلمهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •
- ١٢ - وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف من فساد او عقل (١٢ب) وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه •
- ١٣ - وان المؤمنين المتقين [ايديهم] على [كل] من بغى منهم او ابتغى دسيسة ظلم او اثمًا او عدوانا او فساداً بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد احدهم •
- ١٤ - ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن •
- ١٥ - وان ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم ، وان المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس •

١٦- وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧- وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم .

١٨- وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً .

١٩- وان المؤمنين يبىء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .

٢٠- وان المؤمنين المتقين على احسن هدي واقومه . (٢١ب) وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن .

٢١- وانه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فانه قود به ، الا ان يرضى ولي المقتول (بالعقل) وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم الا قيام عليه .

٢٢- وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وامن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً او يؤويه ، وان من نصره ، او آواه ، فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

٢٣- وانه مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله والى محمد .

٢٤- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٢٥- وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وانفسهم ، الا من ظلم نفسه واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته .

٢٦- وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .

٢٧- وان ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف .

٢٨- وان ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف .

٢٩- وان ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف .

٣٠- وان ليهود بني الاوس مثل ما ليهود بني عوف .

٣١- وان ليهود بني نعلبة مثل ماليهود بني عوف ، الا من ظلم واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته .

٣٢- وان جفنة بطن من نعلبة كانفسهم .

٣٣- وان لبني الشطية مثل ماليهود بني عوف ، وان البر دون الاثم .

٣٤- وان موالي نعلبة كانفسهم .

٣٥- وان بطانة يهود كانفسهم .

٣٦- وانه لا يخرج منهم احد الا باذن محمد .

(٣٦ب) وانه لا ينحجز على ثأر جرح ، وانه من فتك فبنفسه واهل

بيته الا من ظلم ، وان الله على ابر هذا .

٣٧- وان على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على

من حارب اهل هذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة

والبردون الاثم .

(٣٧ب) وانه لا يائث امرء بحليفه ، وان النصر للمظلوم .

٣٨- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٣٩- وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة .

٤٠- وان الحجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٤١- وانه لا تجار حرمة الا باذن اهلها .

٤٢- وانه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث ، او اشتجار يخاف

فساده ، فان مرده الى الله والى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابره .

٤٣- وانه لا تجار قريش ولا من نصرها .

٤٤- وان بينهم النصر من دهم يثرب .

٤٥- وإذا دعوا الى صلح يصلحوننه ويلبسونه فانهم يصلحوننه ويلبسونه ، وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك ، فان لهم على المؤمنين الا من حارب في الدين •

(٤٥ب) على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم •

٤٦- وان يهود الاوس مواليهم وانفسهم على مثل مالاهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم لا يكسب كاسب الا على نفسه ، وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وابره •

٤٧- وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم او آثم ، وانه من خرج آمن ومن قصد آمن بالمدينة ، الا من ظلم وأثم ، وان الله جار لمن برّ واتقى ، ومحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) •

تحليل الوثيقة

ان ما رجحته من تجزئة الوثيقة واعتبارها وثيقتين يجعل الكلام عنها وتحليلها يقوم على فصل المواد المتعلقة باليهود عن المواد التي تنظم علاقة المسلمين ببعضهم وتحدد واجباتهم وحقوقهم •

وسأبدا بالكلام عن البنود المتعلقة باليهود لانها اقدم - حسب ما رجحته - رغم انها تتأخر بالنسبة لتسلسل البنود في الوثيقة حيث تتقدمها بنود الوثيقة الثانية المتعلقة بالمهاجرين والانصار •

وثيقة موادة اليهود :

تتضمن وثيقة موادة اليهود البنود من رقم (٢٤) الى رقم (٤٧) مما يدل على عدم حدوث التداخل بين بنود الوثيقتين ، بل ذكرت بنود كل وثيقة مجتمعة ومتسلسلة ، ولا يتعارض مع هذا القول ورود البند رقم (١٦) خلال بنود وثيقة المهاجرين والانصار مع انه يتعلق باليهود اذ هو يؤكد على التزام

المسلمين بالعدل تجاه خلفائهم اليهود ، فلا يشترط ان يكون ضمن بنود وثيقة موادة اليهود .

ويدل احد بنود الوثيقة (رقم ٢٤) على ان اليهود اتزموا بدفع فسط من نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة (وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين) . وقد ذهب ابو عبيد القاسم بن سلام الى ان التزامات اليهود المالية لا تقتصر على الحرب الدفاعية فهو يرى ان اليهود كانوا يغزون مع المسلمين ايضا ، قال ابو عبيد « ونرى انه انما كان يسهم لليهود اذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرطه عليهم من النفقة ، ولولا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم » (٣٩) . وذكر ابو عبيد « حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن يزيد بن يزيد بن جابر عن الزهري قال : كان اليهود يغزون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسهم لهم » (٤٠) . وهذا الحديث من مراسيل الزهري لا يحتج به ، وقد رويت احاديث اخرى في اشتراك اليهود مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزواته وهي - بالاضافة الى ما تقدم :-

٢ - حديث « استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقاع » الذي ورد من طريق الحسن بن عمار ، وقد خرجه ابو يوسف (٤١) والبيهقي ، وذكر البيهقي ان الحسن بن عمار متروك (٤٢) ورغم ان الحسن بن عمار غير متفق على تضعيفه لكن اكثر جهابذة المحدثين يضعفونه حتى حكى السهامي اجماعهم على ذلك (٤٣) .

٣ - حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لقوم من اليهود قاتلوا

(٣٩) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٤٠) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٤١) ابو يوسف : الرد على سير الاوزاعي ص ٤٠

(٤٢) البيهقي : سنن ٥٣/٩

(٤٣) العسقلاني : تهذيب التهذيب ٣٠٨-٣٠٤/٢

معه « اخرجہ الترمذی^(٤٤) من طریق الزهري مرسلًا وقال انه حديث حسن غريب ، والقاعدة ان مراسيل الزهري لا يحتج بها .

٤ - حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغزوا باليهود^(٤٥) وهو من مراسيل الزهري لا يحتج به .

٥ - حديث « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا بناس من اليهود اخرجہ البيهقي^(٤٦) وقال هذا منقطع . وهو من مراسيل الزهري ايضا .

٦ - حديث « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة من يهود المدينة غزا بهم خير » اورده الواقدي^(٤٧) وهو ضعيف وعنه البيهقي^(٤٨) والزيلعي^(٤٩) .

٧ - حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه ، فاسهم لهم مع المسلمين » اخرجہ الخطيب البغدادي^(٥٠) عن ابي هريرة (رض) ، لكن اسناده ضعيف سقط منه بعض الرواة .

وهكذا يتبين ان سائر الاحاديث المروية عن اشتراك اليهود مع الرسول صلى الله عليه وسلم في الحروب ضعيفة . وقد وردت احاديث تدل على منع النبي صلى الله عليه وسلم اليهود من الاشتراك مع المسلمين في الحروب وهي

(٤٤) الترمذی : سنن ٤٩/٧

(٤٥) الزيلعي : نصب الراية ٤٢٢/٣

(٤٦) البيهقي : سنن ٥٣/٩

(٤٧) الواقدي : كتاب المغازي ٦٨٤/٢

(٤٨) البيهقي : سنن ٥٣/٩ وقال هذا منقطع واسناده ضعيف .

(٤٩) الزيلعي : نصب الراية ٤٢٢/٣

(٥٠) الخطيب : تاريخ بغداد ١٦٠/٤ قال « اخبرني الحسن بن علي بن عبد الله المقرئ حدثنا احمد بن الفرج الوراق حدثنا ابو بكر احمد بن (الردين) قال (الرزين) قرئ على رزق الله بن موسى وانا اسمع قال حدثنا سفيان بن عيينة عن يزيد بن يزيد بن جابر عن ابي هريرة . ومن الواضح ان يزيد بن يزيد بن جابر لم يلق ابا هريرة فقد ولد يزيد في حدود سنة ٧٧هـ في حين توفي ابو هريرة سنة ٥٧هـ .

١ - اخرج ابو عبد الله الحاكم^(٥١) حديثا عن ابي حميد الساعدي (رض) قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا خلف ثنية الوداع اذا كتيبة ، قال : من هؤلاء ؟ قالوا : بنو قينقاع ، وهو رهط عبدالله بن سلام ، قال : واسلموا ؟ قالوا : لا بل هم على دينهم » قال : قولوا لهم فليرجعوا فاننا لا نستعين بالمشركين على المشركين » .

وقد رواه الحاكم كشاهد لحديث آخر . كما روى الحديث نفسه على انه في غزوة أحد ، في حين ان رواية الحاكم تذكر انه في إحدى غزواته دون تحديد للغزوة^(٥٢) . وقد اخرجه البيهقي عن ابي حميد الساعدي باسنادا صحيح^(٥٣) . وروى الواقدي وابن سعد انهم كانوا حلفاء عبدالله بن ابي بن سلول وان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تستنصروا باهل الشرك على اهل الشرك »^(٥٤) .

٣ - روى ابن اسحق^(٥٥) والامام سحنون^(٥٦) وابن القيم^(٥٧) كلهم طريق الزهري « ان الانصار قالت يوم أحد ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال صلى الله عليه وسلم « لا حاجة لنا فيهم » » .

ان الحديث الاول قوي لذلك فالراجح ان ما ورد في نص الوثيقة عن اشتراك اليهود في نفقات الحرب انما يقتصر على الحرب الدفاعية عن

(٥١) الحاكم : المستدرك على الصحيحين ١٢٢/٢

(٥٢) الزينبي : نصب الراية ٤٢٣/٣

(٥٣) البيهقي : سنن ٣٧/٩

(٥٤) الواقدي : كتاب المغازي ٢١٥/١ - ٢١٦

وابن سعد : الطبقات الكبرى ٢٧/٢

(٥٥) سيرة ابن هشام ٦٤/٢

(٥٦) مالك بن انس : المدونة الكبرى ٤٠/٣

(٥٧) ابن القيم : زاد المعاد ٩٢/٢

المدينة ، ولعل البند رقم (٤٤) يوضح ذلك « وان بينهم النصر على من
دهم يشرب » •

ولكن لماذا يخرج بعض اليهود لنصرة المسلمين كما في رواية الحاكم ؟
ان ذلك يرجع الى المحالفات التي كانت بين الاوس والخزرج واليهود قبل
هجري الاسلام ، فلعل اليهود ارادوا التأكيد على تلك الاحلاف وتقوية
ارتباطهم بحلفائهم القدامى للافادة من هذه الصلة في الوقية بين المسلمين
وتخديلتهم وغلغلة النفاق بين صفوفهم ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم قطع
عليهم الطريق برفض معونتهم ما داموا على الكفر • ان استمرار اثر المحالفات
القديمة بين الاوس والخزرج واليهود يتضح من قول الانصار للنبي صلى الله
عليه وسلم في احد « ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ » كما يتضح من شفاعة
عبدالله بن ابي بن سلول كبير المنافقين في بني قينقاع حلفاء قومه الخزرج ،
ومن محاولة بعض الاوس تخلص حلفائهم يهود بني قريظة من القتل بعد
نزولهم على حكم النبي صلى الله عليه وسلم فحكم النبي صلى الله عليه وسلم
سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وبذلك تبرأ من حلفهم كما تبرأ من قبله
عبادة بن الصامت (وهو من بني عوف من الخزرج) من بني قينقاع حين
حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم •

وقد تناولت البنود من رقم (٢٥) الى (٣٥) تحديد العلاقة مع اليهوديين
من الاوس والخزرج ، وقد نسبتهم البنود الى عشائرتهم العربية ، وافرت
حلفهم مع المسلمين « وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين » وقد وردت
العبارة في كتاب الاموال « امة من المؤمنين » مما جعل ابا عبيد يقول « فانما
اراد نصرهم المؤمنين ومعاونتهم اياهم على عدوهم بالنفقة التي شرطها عليهم ،
فأما الدين فليسوا منه في شيء » ، ألا تراه قد بين ذلك فقال لليهود دينهم
وللمؤمنين دينهم » (٥٨) • اما ابن اسحق فقد قال « مع المؤمنين » وهو
اجود ، ولعل ما في كتاب الاموال مصحف •

(٥٨) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

وقد كفلت المادة رقم (٢٥) لليهود حريتهم الدينية ، كما حددت مسؤولية الجرائم وحصرتها في مرتكبها (الا من ظلم واثم فانه لا يوتغ - اي لا يهلك - الا نفسه واهل بيته) فالمجرم ينال عقابه وان كان من المتعاهدين (لا يحول الكتاب دون ظالم ولا آثم) •

وقد منع البند رقم (٤٣) اليهود من اجارة قريش او نصرها ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يستهدف التعرض لتجارة قريش التي تمر غربي المدينة في طريقها الى الشام ، فلا بد من اخذ هذا التعهد على اليهود لئلا تؤدي اجارتهم لتجارة قريش الى الخلاف بينهم وبين المسلمين • كما منع البند رقم (٢٩) اليهود من الخروج من المدينة الا بعد استئذان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا القيد على تحركاتهم ربما يستهدف بالدرجة الاولى منعهم من القيام بنشاط عسكري كالمشاركة في حروب القبائل خارج المدينة^(٥٩) ، مما يؤثر على امن المدينة واقتصادها ، واليهود كمواطنين في الدولة الاسلامية في المدينة يجب ان يخضعوا للنظام العام ، كذلك فسان اليهود أعترفوا بموجب البند رقم (٤٢) بوجود سلطة قضائية عليا يرجع اليها سائر سكان المدينة بما فيهم اليهود ، لكن اليهود لم يلزموا بالرجوع الى القضاء الاسلامي دائما بل فقط عندما يكون الحدث او الاشتجار بينهم وبين المسلمين ، اما في قضاياهم الخاصة واحوالهم الشخصية فهم يحتكمون الى التوراة ويقضي بينهم احبارهم ، ولكن اذا شاءوا فبوسعهم الاحتكام الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد خير القرآن الكريم النبي صلى الله عليه وسلم بين قبول الحكم فيهم او ردهم الى احبارهم « فأن جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ، وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا ، وان حكمت فاحكم

٥٤

(٥٩) ذهب الى ذلك عبدالمنعم خان : رسالات نبوية فيما نقله عنه الدكتور صالح العلي في محاضراته (خطية لم تنشر بعد) • والدكتور صالح احمد العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ١٦ •

بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين (٦٠) ، ولا شك ان احتكامهم الى النبي صلى الله عليه وسلم انما كان متأخراً بعد ضعفهم ، كما ان سورة المائدة متأخرة النزول .

كما ان المعاهدة امتدت بموجب البند رقم (٤٥) لتشمل حلفاء المسلمين وحلفاء اليهود من القبائل الاخرى اذ شرطت المادة على كل ظرف مصالحته لانهم كانوا في حالة حرب معهم .

وقد اعتبرت منطقة المدينة حراماً بموجب البند رقم (٣٩) « وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة » والحرم هو مالا يحل انتهاكه ، فلا يقتل صيده ، ولا يقطع شجره ، وحرم المدينة بين الحرة الشرقية والحرة الغربية وبين جبل نور في الشمال وجبل عير في الجنوب ، ويدخل وادي العقيق في الحرم (٦١) . وبذلك احلت هذه المادة الأمن داخل المدينة ومنعت الحروب الداخلية .

وثيقة التحالف بين المهاجرين والانصار :

تبدأ الوثيقة التي كتبت بين المهاجرين والانصار ببيان الاطراف المتحالفة فهي بين « المؤمنين والمسلمين من قريش واهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم » والتمييز بين المؤمنين والمسلمين واضح لان المعروف ان المؤمن هو من آمن اقراراً باللسان ونصيقة بالقلب ، والمسلم هو من خضع لاحكام الاسلام وأدى فرائضه ، ويتميز الصنفان في اهل يثرب فقط لظهور النفاق فيهم بعد غزوة بدر الكبرى ، اما المهاجرون فليس فيهم مسلم الا وهو مؤمن مصدق بقلبه .

(٦٠) المائدة : ٤٢-٤٣ وانظر محمد عزة دروزة : سيرة الرسول ١٤٨/٢
(٦١) انظر محمد حميد الله : الوثائق السياسية ص ٤٤١-٤٤٢ والنووي : صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٦/٩

ويقرر البند رقم (١) « انهم امة واحدة من دون الناس » امة تربط افرادها رابطة العقيدة وليس الدم ، فيتحد شعورهم وتتحد افكارهم وتتحد قبلتهم ووجهتهم ، ولاؤهم لله وليس للقبيلة ، واحتكامهم للشرع وليس للعرف ، وهم يتمايزون بذلك كله على بقية الناس « من دون الناس فهذه الروابط تقتصر على المسلمين ولا تشمل غيرهم من اليهود والحلفاء ، ولانسك ان تمييز الجماعة الدينية كان امراً مقصوداً يستهدف زيادة تماسكها واعتزازها بذاتها ، يتضح ذلك في تمييزها بالقبلة واتجاهها الى الكعبة بعد ان اتجهت ستة عشر او سبعة عشر شهراً الى بيت المقدس (٦٢) وقد مضى النبي صلى الله عليه وسلم يميز اتباعه عن سواهم في امور كثيرة ويوضح لهم انه يقصد بذلك مخالفة اليهود من ذلك : ان اليهود لا يصلون بالخف فاذن النبي صلى الله عليه وسلم لاصحابه ان يصلوا بالخف ، واليهود لا تصبغ الشيب فصبغ المسلمون شيب رأسهم بالحناء والكنم . واليهود تصوم عاشوراء والنبي صلى الله عليه وسلم يصومه ايضاً ثم اعترم اواخر حياته ان يصوم تاسوعاء معه مخالفة لهم . ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وضع للمسلمين مبدأ مخالفة غيرهم والتمييز عليهم فقال « ومن تشبه بقوم فهو منهم » وقال « لا تشبهوا باليهود » والاحاديث في ذلك كثيرة وهي تفيد معنى تمييز المسلمين واستعلائهم على غيرهم ، ولا ريب ان التشبه والمحاكاة للآخرين يتنافى مع الاعتزاز بالذات والاستعلاء على الكفار (٦٣) . ولكن هذا التمييز والاستعلاء لا يشكل حاجزاً بين المسلمين وغيرهم ، فكيان الجماعة الاسلامية مفتوح وقابل للتوسع ويستطيع الانضمام اليه من يقبل « ايدولوجيته » .

وقد ذكرت البنود من (٣) الى (١١) الكيانات العشائرية ، واعتبرت المهاجرين كتلة واحدة لقلة عددهم ، اما الانصار فنسبتهم الى عشائرتهم ،

(٦٢) خليفة : التاريخ ٢٣-٢٤ وسيرة ابن هشام ٥٥٠/١
(٦٣) يعطي ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم فكرة واضحة عن هذا المعنى .

وذكر العشائر لا يعني اعتبارها الاساس الاول للارتباط بين الناس ، ولا يعني الإبقاء على العصبية القبلية والعشائرية فقد حرم الاسلام ذلك « ليس منا من دعا الى عصبية » ، وانما للاستفادة منها في التكافل الاجتماعي ، وجعل الاسلام العقيدة هي الاصل الاول الذي يربط بين اتباعه لكنه اعترف بارتباطات اخرى تدرج تحت رابطة العقيدة وتخدم المجتمع وتساهم في بناء التكافل الاجتماعي بين ابنائه مثل الارتباطات الخاصة بين افراد الاسرة الواحدة وما يترتب عليها من حقوق وواجبات على الاباء والابناء والامهات وافراد العشيرة الواحدة وما يترتب عليهم من حقوق وواجبات كالتضامن في دفع الديات وفكك الاسرى واعانة المحتاج منهم وافراد المحلة الواحدة « مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه » وافراد القرية الواحدة « ايما اهل عرصة اصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى » وابناء المدينة الواحدة فلا تخرج زكاة أموالهم من مدبتهم الا بعد استيفاء حاجات ابنائها ... وهكذا رتب الاسلام على الوحدات الاجتماعية الصغيرة القيام بمهام التكافل الاجتماعي وبذلك سد ثغرات كبيرة ، وتأتي الدولة في نهاية المطاف فتسد ما تبقى من ثغرات مما عجز عنه الافراد ... ولاشك ان ذلك يرفع عبئاً كبيراً عن كاهل الدولة تنوء به الدون الحديثة .

وهكذا فإن اقرار الروابط العشائرية قصد به الاستفادة منها في التكافل الاجتماعي ، ولكن لا تناصر في الظلم ولا عصبية وبذلك حول الاسلام وجهة الروابط القبلية واستفاد منها بتكييفها وفق اهدافه العليا .

ان التكافل الاجتماعي يحتم على العشيرة ان تعين افرادها ومن ذلك اذا قتل فرد منها احداً خطأ ، فانها تدفع دية القتل بالتضامن بين افرادها ، وقد كان ذلك متعارفاً عليه في الجاهلية فأقرته الوثيقة لما فيه من التعاون « على ربعتهم يتعاقلون بينهم معاقلهم الاولى » اي على شأنهم وعاداتهم من

احكام الديات^(٦٤) . وكذلك تعين العشيرة الاسرى من افرادها بمفاداهم
بالمال « وهم يقدون عانيهم - اي الاسير - بالمعروف »^(٦٥) . كما اكدت
الوثيقة على المسؤولية الجماعية ، واعتبرت سائر المؤمنين مسئولين عن تحقيق
العدل والامن في مجتمع المدينة . ان اهمية ذلك كبيرة لأن النبي صلى الله
عليه وسلم لم يشكل قوة منظمة كالشرطة لتعقيب الجناة ومعاقبتهم .

ونظراً لكون الحدود على الجرائم مصداها الله تعالى لذلك فإن السعي
الى تطبيقها واجب ديني على المؤمنين ، وهذا يكسب الاحكام قدسية ويعطيها
قوة كبيرة ، ويمنع ما ينشأ في نفوس بعض الناس من الرغبة في تحديدها
والخروج عليها كما يحدث في ظل القوانين الوضعية . ان اهتمام الوثيقة
بإبراز دور المؤمنين يتضح من البند رقم (١٣) والبند رقم (٣١) حيث ينص
البند رقم (١٣) « وان المؤمنين المتقين ايديهم على كل من بغى منهم او ابتغى
دسيعة ظلم او اثمًا او عدوانًا او فساداً بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه
جميعاً ، ولو كان ولد احدهم » فهي تعتمد على المؤمنين في الاخذ على يد
البغاة والمعتدين والمفسدين والمرشقين ، ومعنى (دسيعة ظلم) اي طلب
عطية من دون حق^(٦٦) . وتخصيص المتقين بتحمل المسؤولية لانهم احرص
من سواهم على تنفيذ الشريعة لكمال ايمانهم ولان من اتصف باصل الايمان
قد يرتكب الحرام فيغني ويخالف الحدود فيمنع من ذلك^(٦٧) .

(٦٤) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ . وابن الاثير : النهاية في غريب الحديث
والاثر ٢٧٩/٣ . وانظر شرح الزرقاني المالكي على المواهب اللدنية
للقسطلاني ١٦٨/٤ . وابن منظور : لسان العرب مادة (عقل) .

(٦٥) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ . وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية
للقسطلاني ١٦٨/٤

(٦٦) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثار ١١٧/٢ . وشرح الزرقاني
على المواهب اللدنية ١٦٨/٤ وابن منظور : لسان العرب مادة «دسع» .

(٦٧) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ١٦٨/٤

اما البند رقم (٢١) فنصه « ومن اعتبط مؤمناً قتيلاً عن بينة فإنه قود به ، الا ان من قتل مؤمناً بلا جناية كانت منه ولا جريرة توجب قتله فإن القاتل يقاد به ويقتل الا اذا اختار اهل القتل اخذ الدية بدل القصاص او وقع منهم العفو^(٦٨) ، وسواء اختار اهله القتل او الدية فإن المؤمنين كافة - بضمنهم اهل القاتل - يتعاونون في تطبيق الحكم عليه وعدم حمايته مهما بلغت درجة قرابته لهم اذ « لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثاً او يؤويه ، وان من نصره او آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل » . والمحدث كل من اتى حداً من حدود الله عز وجل ، فليس لاحد منعه من اقامة الحد عليه ، ومن آواه فإن الله يلعنه ويفضض عليه ، ولا يقبل منه التوبة عن فعلته في نصرة المجرمين ولا يقبل منه فدية لذلك^(٦٩) .

ويقتضي التكافل الاجتماعي بين المؤمنين ان يعينوا المفرح مهم (اي الذي اتقله الدين)^(٧٠) ان كان اسيراً بفدائه وان كان جنى جناية عن خطأ دفعوا الدية عنه كما ينص البند رقم (١٢) وقد ذهب ابن سعد الى ان المفرح هو من يكون في القوم لا يعرف به مولى^(٧١) . ومن الواضح ان صلة الولاء يترتب عليها العون والمساعدة في الديات وغيرها . فمن لم يكن له عشيرة ينتسب اليها صلية او ولاء فإن المؤمنين جميعاً اولياؤه وعليهم مساعدته ، فإذا جنى جناية كانت جنايته على بيت المال لانه لا عاقلة له^(٧٢) .

(٦٨) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثار ٤٢٤/٣ . وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ١٦٨-١٦٩/٤ والشوكاني : نيل الاوطار ٦١/٧ .

(٦٩) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٧٠) ابن هشام : السيرة النبوية ٥٠٢/١ . وابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ . وابن الاثير : النهاية ٤٢٤/٣ . وابن منظور : لسان العرب مادة (فرح) .

(٧١) ابن سعد : الطبقات الكبرى : ٤٨٦/١ .

(٧٢) ابن منظور : لسان العرب مادة (فرح) .

لقد أقر البند (١٢ب) فكرة الحلف ولسكنه لم يسمح بالتجاوز على حقوق الولاء التي للسيد على المعتقين من مواليه ، فلا يجوز لأحد مخالفتهم دون إذن سيدهم ، ويتضح من حديث شريف ان الاسلام انما أقر استمرار الاخلاف القديمة لكنه منع استحداث اخلاف جديدة ونص الحديث « لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة عام الفتح قام في الناس خطيباً فقال : يا ايها الناس انه ما كان من حلف في الجاهلية فأن الاسلام لم يزد الا شدة ولا حلف في الاسلام » (٧٣) .

ويبرز في البند رقم (١٤) استعلاء المؤمنين على الكافرين « لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن » فهذا دليل على ان دم الكافر لا يكافئ دم المؤمن ، وتأكيده على الترابط الوثيق بين المؤمنين وموالاتهم لبعضهم ، وقطع صلات الود والولاء القديمة مع الكفار .

ويقرر البند رقم (١٧) « ان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم » فمسؤولية اعلان الحرب والسلم لا يقرره الافراد بل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأذا اعلن الحرب فأن سائر المؤمنين يصبحون في حالة حرب مع الخصم ولا يمكن لفرد منهم مهادنته لانه مرتبط بالسياسة العامة للمؤمنين (٧٤) . كما ان عبء الحرب لا يقع على عشيرة دون اخرى بل ان الجهاد فرض على جميع المؤمنين وهم يتناوبون الخروج في السرايا والغزوات (٧٥) « وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً » بند رقم (١٨) .

(٧٣) رواه احمد : المسند ١٨٠/١ و ٢١٥/٢ ورواه الترمذي وقال « هذا حديث حسن صحيح » (انظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي ٨٣/٧) .

(٧٤) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ١٦٨/٤ .
(٧٥) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث ٢٦٧/٣ وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ١٦٨/٤ وابن منظور : لسان العرب مادة (عقب) .

وقد أقر البند رقم (١٥) مبدأ الجوار الذي كان معروفاً قبل الإسلام ، وجعل من حق كل مسلم أن يجير ، وأن لا يُخْفَرَ جواره ، كما حصر الموالاة بين المؤمنين ، والموالاة تقتضي المحبة والنصرة فلا يجوز لمؤمن ان يوالي كافرأ « والمؤمنون بعضهم اولياء بعض » « يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض من يتولهم منكم فانه منهم » (٧٦) « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين » (٧٧) . لكن البند رقم (٢١) يمنع من بقي على الشرك من الاوس والخزرج من اجارة قریش وتجاريتها او الوقوف امام تصدي المسلمين لها ، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مصمماً على المضي في سياسة التعرض لتجارة قریش ، ولأنك ان المسلمين من الاوس والخزرج وهم الاكثرية الغالبة في عشائهم هم الذين سيتكفلون بتطبيق هذه المادة بالنسبة للمشرکين من افراد عشائهم . ان هذا الالتزام سبق ان اخذ تعهد اليهود به ايضا عند موادعتهم . وان تكرر النص في الوثيقة يؤيد اعتبار الوثيقة تأييداً بين مواد وثيقتين منفصلتين كما سبق .

ولا مانع من ان ينص في وثيقة الحلف بين المهاجرين والانصار على معاملة اليهود المحالفين للمسلمين بالمعروف والعدل وعدم التحريض عليهم وايدائهم ، رغم عدم وجود اليهود عند صياغة النصوص ، بل ان ذلك يعبر عن ثبات القيم الاخلاقية في السياسة الاسلامية وانها لا تعرف المخلتلة ولا الطعن من الخلف (بند رقم ١٦) .

وفي ختام بنود الوثيقة المتعلقة بالتحالف بين المهاجرين والانصار يقرر البند رقم (٢٣) ان النبي صلى الله عليه وسلم هو المرجع الوحيد في كل خلاف يقع بين المسلمين في المدينة « وانه مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله والى محمد صلى الله عليه وسلم » .

(٧٦) المائدة : آية ٥١ .

(٧٧) آل عمران : آية ٢٨ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

- ١٧- ابن سعد : محمد (ت ٢٣٠هـ)
الطبقات الكبرى ، ط . ليدن .
- ١٨- ابن سيد الناس : ابو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن عبدالله
(ت ٧٣٤هـ)
عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير ، جزآن ، نشر
مكتبة القدسي ، القاهرة - (بدون تاريخ) .
- ١٩- الشوكاني : محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)
نيل الأوطار ، ٤ مجلدات ، ط ٣ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ،
مصر - ١٣٨٠هـ (١٩٦١م) .
- ٢٠- الطبري : محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)
تاريخ الطبري ، ١٠ مجلدات ، تحقيق ابي الفضل ابراهيم - مصر .
- ٢١- ابو عبيد : القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)
الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، ط ١ ، مصر - ١٣٨٨هـ
(١٩٦٨م) .
- ٢٢- ابن القيم : ابو عبدالله محمد (ت ٧٥١هـ)
زاد المعاد ، ٤ أجزاء ، ط ١ ، مطبعة محمد علي صبيح ، مصر
١٣٥٣هـ (١٩٣٤م) .
- ٢٣- ابن كثير : عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي
الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) .
البداية والنهاية ، ١٤ جزءاً ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة -
١٣٥١هـ (١٩٣٢م) .
- ٢٤- ابن ماجه : محمد بن يزيد (ت ٢٧٣هـ) .
السنن ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، نشر دار احياء الكتب
العربية ، القاهرة - ١٩٥٣م .

- ٢٥- مالك بن انس : (ت ١٧٩هـ)
 المدونة الكبرى ، ٨ مجلدات ، مطبعة السعادة ، مصر - ١٣٢٣هـ .
- ٢٦- مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)
 صحيح مسلم بشرح النووي ، مصر - ١٣٤٩هـ .
- ٢٧- المقدسي : المطهر بن طاهر (ت ٣٥٥هـ)
 كتاب البدء والتاريخ ، ٦ اجزاء ، بعناية كلتمان هوار ، باريس
 ١٩٠٣م .
- ٢٨- المقرئزي : تقي الدين ابو العباس أحمد (ت ٨٤٥هـ)
 امتاع الاسماع ، تحقيق محمود شاكر ، مطبعة لجنة التأليف
 والترجمة والنشر ، القاهرة - ١٩٤١م .
- ٢٩- ابن منظور : جمال الدين ابو الفضل محمد بن مكرم بن علي
 (ت ٧١١هـ) .
 لسان العرب ، ط ٠ دار صادر ، بيروت .
- ٣٠- ابن هشام : ابو محمد عبد الملك (ت ٢١٨هـ)
 السيرة النبوية ، مجلدان ، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الاياري
 وعبد الحفيظ شلبي ، ط ٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي -
 ١٣٧٥هـ (١٩٥٥م) .
- ٣١- الواقدي : محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ)
 كتاب المغازي ، ٣ اجزاء ، تحقيق الدكتور مارسدن جوس
 مطبعة او كسفورد - ١٩٦٦ .
- ٣٢- ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري (ت ١٨٢هـ)
 الرد على سير الاوزاعي ، بتحقيق ابي الوفا الافغاني ، ط ١ ،
 مصر - ١٣٥٧هـ .

المراجع الحديثة :

٣٣- اكرم العمري : بحوث في تاريخ السنة المشرفة ، ط ١ ، مطبعة الارشاد ، بغداد - ١٩٦٧ م .

٣٤- صالح أحمد العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السابع عشر ، بغداد - ١٩٦٩ م .

٣٥- فنهاوزن : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق - ١٩٥٦ م .

٣٦- محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية ، ط ٢ ، الناشر دار الارشاد ، بيروت - ١٣٨٩ هـ (١٩٦٩ م) .

٣٧- محمد عزة دروزة : سيرة الرسول ، ط ٢ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر - ١٩٦٥ م .

٣٨- Sarjeant, The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly. VIII/1-2.

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

من عجايز القرآن التشريعي

بقلم : هارث سليمان الضاري
المعيد بكلية الامام الاعظم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين الذي خصه ربه بالمعجزة الكبرى والرسالة العظمى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا وبعد ...

فقد دعا الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قومه الى دين جديد وكان منهم اباؤه وعناد : وحصل منهم صدود واعراض وايد دعواه تلك بمعجزته الكبرى [القرآن] الكريم الذي تحداهم به بل وتحدى به الخلق اجمعين فطلب منهم الاتيان بمثله كلا فقال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين)^(١).

أو بمثله بعضا كمثل أقصر سورة منه فقال (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين)^(٢) فمجزوا عن ذلك عجزا تاماً حيث لم يكن ذلك في مقدورهم ولا داخلا تحت استطاعتهم ولقد سجل القرآن الكريم عجزهم عن ذلك بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)^(٣).

(١) آية ٣٤ سورة الطور

(٢) آية ٢٢ سورة البقرة

(٣) آية ٨٨ سورة الاسراء

ولما كان القرآن ولا يزال المعجزة الخالدة الباقية على مر الزمن المتحدية لكل معاند المفحمة لكل معارض القاهرة لكل مكابر ، أخذت ترنوا اليه أبصار العلماء وتخفق له قلوبهم وتتجه اليه همهم ، فتناولوه بالبحث والدراسة باحثين عن جوانب عظمتهم جاهدين في التعرف على وجوه اعجازه التي حققت له ذلك الاعجاز وضمنت له استمرار التحدي ودوام الاعجاز . وكان من نتيجة جهودهم أن انتهوا الى عدة أقوال نكتفي منها بذكر أهمها :

فمن العلماء من قال : ان القرآن معجز ببلاغته وفصاحته : ومنهم من قال : انه معجز في تأليفه وترصيفه وترباط جملته وحسن تنظيمه ومنهم من قال : انه معجز بما اشتمل عليه من علوم ومعارف ومنهم من قال : انه معجز بما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيوب المستقبلية^(٤) .

ومنهم من قال : ان اعجاز القرآن يتمثل فيما اشتمل عليه من هداية وتشريع : ولقد رأينا من المفيد أن تقتصر على دراسة الوجه الاخير ألا وهو وجه [الهداية والتشريع] دراسة موجزة وذلك نظراً لأن هذا الوجه لم يحض فيما نعلم بما حضي به غيره من الوجوه الاخرى .

من الدراسة والعناية الجدير بها من ناحية : ونظراً لأهميته من ناحية أخرى خصوصاً في هذا العصر الذي فتن اهله بالنظريات الواحدة والمبادئ الهدامة والافكار الضالة الهزيلة ناسين أو متناسين ان القرآن الكريم : قد قدم لهم أسس المبادئ وأروع النظريات وأبدع التشريعات ، هذا وتناولت في هذه الدراسة الموجزة : تعريف الاعجاز والقرآن وبينت المراد منهما : كما بينت المراد من التشريع وان التشريع القرآني امتاز على غيره من التشريعات الاخرى بعدة ميزات كانت سبباً لخلوده واستمرار التحدي به وقد أوردت بعض هذه الميزات التي تتمثل في سر التشريعات القرآنية وسهولتها وفيما اشتملت عليه من مبادئ العدل والمساواة ومكارم الاخلاق

(٤) البرهان ج ٢ ص ٩٥ - الزركشي . الاتقان ج ٢ ص ١٢٢ - السيوطي

والدوام والشمول وغيرها من الميزات التي جعلته صالحا وملائما زمان ومكان لكل هذا وارجو أن أوفق لاعطاء فكرة واضحة عن هذا الوجه من وجوه اعجاز القرآن الكريم الذي أرى انه من اهم اسباب استمرار التحدى والاعجاز بالقرآن الكريم •

معنى الاعجاز :

الاعجاز مصدر أعجز يعجز اعجازا : والاعجاز هو ايقاع الشخص في العجز : والعجز عن الشيء عدم القدرة على مباشرته وإتيانه : والمراد به هنا هو (اثبات القرآن العجز للخلق جميعا عن الاتيان بمثله أو بمثل اقصر سورة منه) •

والاعجاز مركب اضافي من باب اضافة المصدر لفاعله : هذا وليس الاثبات المذكور مقصودا لذاته بل المقصود لازمه وهو اظهار ان هذا الكتاب حق من عند الله تعالى وان الذي جاء به نبي حقا ورسول صدقا وانه لا ينطق عن الهوى (ان هو الا وحيي يوحى) •

معنى القرآن :

القرآن في الاصل مصدر على وزن : فعلان بالضم كالغفران والشكران تقول قرأته قرأ وقراءة وقرآنًا بمعنى واحد : أي تلوته تلاوة : وقد جاء استعمال القرآن بهذا المعنى المصدرى في قوله تعالى [ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه]^(٥) ثم صار علما شخصيا^(٦) لذلك الكتاب الكريم الذي انزله الله تعالى على خاتم انبيائه ورسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تأييدا لدعواه وتصديقا لرسائله واثباتا لنبوته ولينون دستورا عاما يرجع

(٥) ١٨ سورة القيامة

(٦) النبأ العظيم ص ٧ الشيخ عبدالله دراز

اليه المسلمون فيما يهمهم من امور دينهم ودنياهم وليسترشدوا به فيما يعود عليهم بالخير والسعادة في معاشهم ومعادهم .

وقد وضع علماء القرآن تعريفا (للقرآن) قاصدين تقريب مغناه وتمييزه عما عداه من سائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية التي تشاركه في كونها وحيا الهيا والتي قد يظن انها تشاركه في اسم القرآن ايضا فقالوا (القرآن هو الكلام المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام المتعبد بتلاوته المتحدى باقصر سورة منه المنقول اليها تواترا) (٧) .

المراد بالتشريع :

التشريع مصدر شرّع يشرع تشريعا : وهو في اللغة من الشريعة : وهي مورد الشاربة والشريعة ايضا ما شرع الله لعباده من الدين ، وشرع لهم اي سن (٨) .

والمراد بالتشريع هنا هو جملة ما شرعه الله تعالى من القواعد والتعاليم والانظمة التي اشتمل عليها القرآن الكريم واتي جاءت لاصلاح النفوس البشرية ولتنظيم شؤون المجتمعات الانسانية على أسس صالحة ودعائم سليمة تكفل للناس جميعا الخير وتضمن لهم السعادة والامن والسلام ولذلك فان التشريعات القرآنية جاءت شاملة لجميع متطلبات الحياة : الدينية والدينية بكافة نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحربية والتربوية وغيرها من التشريعات السامية التي سمي القرآن الكريم بها على كل ما عداه من التشريعات الأخرى السابقة واللاحقة سواء السماوية ام الوضعية والتي فاق بها أيضا كل ما حدث ويحدث من المذاهب والنظريات المبتدعة المخالفة للفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها : ولذا فان التشريعات القرآنية قد حازت اعجاب المنصفين ممن آمنوا بكون القرآن منزلا

(٧) مناهل العرفان ج ١ ص ١٢ عبد العظيم الزقاني

(٨) مختار الصحاح ص ٣٣٥ ابو بكر الرازي

من عند الله تعالى : وممن لم يؤمنوا بذلك ويحسن بنا ان نعرض لبعض من
شهادات اولئك المنصفين الذين بهرتهم تشريعات القرآن وجعلتهم يشيدون
بفضل تلك التشريعات وامتيازها وسموها : واليك ما قاله الفيلسوف
الانجليزي (برناردشو) بهذا الخصوص قال (برناردشو) ان رجلا من
محمد او تسلم زمام الحكم المطلق اليوم في العالم باجمعه لثم النجاح في
حكمه ولقاده الى الخير ولحل مشاكله بوجه يحقق للعالم السلام والسعادة
المنشودة (٩) .

وقال الفيلسوف الروسي (تالستوي) في معرض اشادته بتعاليم القرآن
اني كلما قرأت قوله تعالى (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) وقوله تعالى
(فان الذكرى تنفع المؤمنين) أدركت ان صلاح النفوس وان اصلاح العالم
محقق ومرجو من هذا الطريق (١٠) .

هذا ومما لا يشك فيه من له أدنى لب ومن لديه شيء من انصاف ان
الناحية التشريعية في القرآن الكريم من اظهر وجوه اعجازه : فالقرآن هو
المعجزة الخالدة الباقية ومن لوازم خلودها وبقائها استمرار التحدي بها ،
ونحن نعلم ان جهات التحدي في القرآن الكريم متعددة فمن بلاغة وفصاحة
الى حسن نظم وتأليف الى اخبار بالغيوب المستقبلية الى اشارة الى امم بائدة
وانبياء وملوك ساقطة الى نكت نظر الى الكون واسراره ومبدأ خلقه والى غير
ذلك من جوانب الاعجاز التي اشتمل عليها القرآن الكريم .

غير ان هذه الجوانب وتلك الجهات يتفاوت الاعجاز فيها من وقت
لآخر ومن عصر لعصر آخر .

وفي مبدأ نزول القرآن كانت البلاغة والفصاحة التي احتوى عليها
القرآن من أبرز وجوه التحدي والاعجاز به لأن القرآن كان قد نزل

(٩) البيان في اعجاز القرآن ص ٩ محمد السباعي الديب

(١٠) البيان في اعجاز القرآن ص ٩ محمد السباعي الديب

والعرب مشفوفة بها ومشغولة في اقامة الاسواق واعمار النواني للتسابق والتبريز فيها فجاء القرآن متحديا لهم في مهنتهم ومعجزا لهم في صنعتهم التي برعوا فيها فاعلنوا عجزهم عن محاكاته وعدم قدرتهم على الاتيان بمثله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) (١١) .

واما اليوم وقد هانت البلاغة والفصحاحة ووضحت العجبة على السنة اهلها بادية ولم يعد الاهتمام بها كما كان ، واصبح الناس اليوم مشغولين بنوع آخر من نواحي الحياة المختلفة ومفتونين بفن آخر من فنونها ألا وهو (التشريع والتقنين) وكانت بين ايديهم تشريعات مختلفة ونظم وقوانين متباينة سماوية وأرضية قديمة وحديثة ، غير انها جميعا لا تدنوا من تشريعات القرآن فضلا عن أن تحاكيها ولقد شهد بذلك الاعداء قبل الاصدقاء كما علمت ويشهد بذلك الواقع الذي يرينا حيرة الانسانية وعذابها وواقمها المؤلم الذي وضعها فيه تباين التشريع وتدخله وعجزه عن الوفاء بمطالبها وتحقيق سعادتها واستقرارها نظرا لخضوعه لارادة الانسان المتغيرة والمتأثرة بالبيئة أو بافكاره وآرائه الخاصة التي قد لا تلائم غير بيئته وعصره ، بخلاف تشريعات القرآن الملائمة لطبيعة الانسان المحققة لجميع مصالحه لانها غير خاضعة لارادة الانسان بل خاضعة لمشيئة خالق الانسان ومدبر شؤون العالم بجميع أحواله واسراره والتي قدم فيها انجح دستور وأصلح نظام عرفته الانسانية في عصورها المتعاقبة حيث لم يترك ناحية من نواحي الحياة الا وقد وضع لها القواعد التي تكفل لها النجاح والضوابط التي تضبطها من الاحراف عن الطريق الملائم لفطرة الانسان المحقق لمصالحه وخيره في الحياة وبعد الممات .

فأتى بتشريعاته الدينية والمدنية : السياسية والاجتماعية والاقتصادية

(١١) آية ٨٨ الاسراء

والمسكزية والتربوية والاخلاقية وغيرها من التشريعات التي لا يمكن أن يقوم بها أو أن يأتي بمثلها سعة وشمولا وملائمة أي نظام أو اي شريع في العالم سوى القرآن الكريم الذي انزل على رجل أمي لم يقرأ ولم يكتب ولا نشأ في بلد علم وتشريع (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لا رتاب المبطلون) (١٢) .

نعم لم يقرأ ولم يكتب ولا اختلف الى مدرسة ولم ينتسب الى جامعة ولم يتخصص في فرع من فروع المعارف الانسانية بل كان أمياً كما قد اسلفنا شهد القرآن باميته في قوله تعالى (هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين) (١٣) .

واذا كان الامر كذلك فمن أين جاء القرآن الكريم ومن اي جهة صدر ذلك التشريع الحكيم ؟ انه جاء من السماء نزل به الروح الامين على قلب محمد ليكون من المنذرين انه الوحي الالهي الذي انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج به الناس من الظلمات الى النور ويهديهم الى ما فيه خيرهم وسعادتهم في دنياهم وآخرتهم : وخلاصة القول فان الناحية التشريعية في القرآن الكريم من أظهر وجوه الاعجاز فيه لأنها من أهم اسباب استمرار التحدي الذي هو شرط لوجود المعجزة واستمرارها وخلودها : وذلك لموافقتها لما جنح اليه أهل هذا العصر وشغفوا به من قوانين ونظم وتشريعات فالقرآن يتحدى هؤلاء واولئك جميعاً من هذه الناحية كما تحدى العرب قبل ذلك بلاغة وفصاحة ويضع بين يدي الانسانية اكمل نظام وأشمل شريع واعدل قانون : لما امتاز به من مزايا جعلته حقيقة ملائمة لكل بيئة وصالحا لكل زمان .

(١٢) آية ٤٨ العنكبوت

(١٣) آية ٢ - الجمعة

ويجدر بنا أن نعرض هنا بإيجاز لبعض تلك (المزايا) التي اشتمل عليها القرآن الكريم وانطوت عليها آياته محاولين اعطاء فكرة عامة عنها فنقول

مزايا التشريعات القرآنية :

ان الدارس للقرآن الكريم المتأمل لآياته التشريعية يجد ان القرآن قد قدم للانسانية دستوراً كاملاً شاملاً لجميع نواحي الحياة محققاً لكل ما تصبو اليه الانسانية من سعادة وأمن ورفق ورخاء وذلك بما اشتمل عليه من قواعد تشريعية سامية ومبادئ مثالية عالية جعلته حقيقاً باعلاء عرش السموات والامتياز • وجديراً بالحياة والهيمنة على كل ما عداه من التشريعات والنظريات العاجزة عن الوصول الى من وصل اليه القرآن الكريم من السعة والشمول والمرونة والملائمة لطبيعة الانسان وسنة الحياة المتغيرة واليك ايها القارئ بعض تشريعات القرآن ومبادئه العامة لكي تكون على بصيرة مما ذكرنا من ان القرآن بما فيه من تشريعات مثالية محقق لجميع مطالب الانسانية في شتى عصورها وعلى اختلاف بيئاتها : وهذه التشريعات والمبادئ التي رأينا الاقتصاد على ايرادها هي : اليسر والسهولة : والوسطية - والاحكام المجملة والمبادئ العامة - والعدل والمساواة والتكافل الاجتماعي والشورى ومكارم الاخلاق والدوام والشمول •

١ - اليسر والسهولة :

ان مما امتازت به التشريعات القرآنية - اليسر والسهولة - يسر التكليف وسهولة التعاليم حيث خلت من الغلو في التطبيق : والتعقيد في الفهم فجاءت متمشية مع طبيعة الانسان مراعية ضعفه وميله الى اليسر من الامور في جميع تعاليمها وتكاليفها قال تعالى (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) وقال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) وقال (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فلم تشدد التشريعات القرآنية في أحكامها كما تشددت الشريعة الموسوية في احكامها وحدودها حيث جاءت

فيها العقوبة للزاني مثلا موحدة الا وهي (الرجم) فقط بينما شريعتنا قد فصلت العقوبة وبينت ان الرجم عقوبة للمحصن فقط واما غير المحصن فحده الجلد : وكان فيها القصاص للقاتل فقط بينما جاءت شريعتنا بالقصاص والدية معا^(١٤) وتتجلى روح النيسير ورفع الحرج في اباحتها المحظورات عند الضرورات قال تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) •

ومن هنا نشأت قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في الشريعة الاسلامية وكما كانت التشريعات القرآنية يسيرة التكاليف كانت كذلك سهلة المأخذ مسيطرة للعقول خالية من التعقيد فلا اسرار فيها ولا كهنوت بل يسر وسهولة وسماحة كما قال عليه الصلاة والسلام (انما بعثت بالحنيفية السمحاء) •

٢ - وسطية التشريعات القرآنية :

من مظاهر امتياز التشريعات القرآنية : انها تشريعات وسط فهمي وسط في العقيدة وفي التشريع وفي الاخلاق • حيث جاءت ملية لمضالاب الروح والجسد جامعة بين الروح والمادة بين العبادة والعمل مغنية بشؤون الدنيا والآخرة قال تعالى (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الارض ان الله لا يحب المفسدين)^(١٥) لذلك كانت امتنا وسطا بين من يعتقدون التعدد والتثليث وبين من لا يعتقدون بوجود خالق لهذا الكون مطلقا فسلكت المسلك الوسط. مسلك العقل والمنطق والواقع ، وكانت وسطا بين من غلبت عليهم المادية والحظوظ الجسدية كاليهود^(١٦) ومن اتجهوا الى المادية المحضة التي لم يعترفوا بغيرها كالشيوعيين واضرابهم من الماديين الذين رفعوا شعار

(١٤) حجة الله البالغة ج١ ص ٧٨ الدهلوي

(١٥) آية ٧٧ سورة القصص

(١٦) مناهل العرفان ج٢ ص ٢٦٢ الزرقاني

(لا اله والحياة مادة) وبين من غلبت عليهم النواحي الروحية وتعذبت
الجسد واذلال النفس كالهندوس والنصارى كما كانت وسطا ايضا بين من
تحللو من الاخلاق كالية كالوجوديين والشيوعيين وبين من غلوا فيها حتى
وصلوا بها الى حيث لا ترض بها النفوس العزيزة من ذلك ما ورد في
الانجيل من قوله (من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الايسر)
فان ذلك وان كان دعوة الى التسامح فانه بهذه الصورة يؤل الى الذل والمهانة
فالتشريعات القرآنية اذن وسط بين المفرطين والمفرطين وسط بين المغالين
والمتحللين بل هي وسط كما أراد لها منزلها (وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) (١٧) .

٣ - احكام مجملّة ومبادئ عامة :

ومن مظاهر امتياز التشريعات القرآنية ايضا : ان القرآن أتى باحكام
مجملّة ومبادئ عامة ولم يتعرض احيانا للتفريع والتفصيل لتكون الشريعة
أدنى الى الفهم وأبقى على الدوام والاستمرار وأيسر في التطبيق والتنفيذ
فقد عنيت تشريعاته بالمبادئ العامة وتركت كثيرا من الاحكام لاجتهاد
المجتهدين من علماء المسلمين واستنباطاتهم ولتوضيح ذلك نذكر ما قاله
الشيخ عبدالرحمن تاج شيخ الازهر سابقا في هذا المجال في كتابه (السياسة
الشريعة والفقہ الاسلامي) قال الشيخ تاج - فشرعة الاسلام هي شريعة
الخلود باقية ما بقيت الدنيا لا يطرأ عليها نسخ ولا تغير واذا كان الامر
كذلك وجب ان تكون وافية بجميع الاحكام والقوانين التي تحتاج اليها في
تدبير شؤونها وتنظيم حياتها صالحة لمسايرة هذه الحياة في جميع تطوراتها
ومراحل تقدمها ورقبها تزودها في كل عصر وكل جيل بما يكفل لها السعادة
ويسبغ عليها السلام والامن الى أن قال : وهنا ينبغي التنبيه الى انه ليس معنى
ان القرآن تبيان لكل شيء انه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ونص على

(١٧) آية ١٤٢ سورة البقرة

تفاصيل احكامها فان الواقع يشهد بانه في اغلب الامر لم يدخل في هذه التفاصيل ولم يعن بعرض تلك الجزئيات وانما أنت الاحكام التي عرض لها قوانين عامة ومبادئ كلية يمكن تحكيمها في كل ما يعرض للناس في حياتهم اليومية مما يتصل بنلك القوانين والمبادئ فهي مبادئ وقوانين محكمة ثابتة لا تختلف ولا يسوغ الاخلال بشيء منها ، وعامة كلية يمكن ان تتمشى مع اختلاف الظروف والاحوال (١٨) .

ولذا فان التشريعات القرآنية قد اتسمت بالمرونة والشمول بنصها على المبادئ العامة التي لا يطرأ عليها تبديل ولا يلحقها تغيير واكتسبت صفة الاستقرار والدوام التي اهلتها للمصالح لكل زمان والتي انفردت بها عن غيرها من الشرائع السماوية التي انتهت بانتهاء زمانها وانقضت بانقضاء الوقت المحدد لها وهو ظهور الرسالة الخاتمة والتي اعترافا بالتبديل والتحريف فقد ورد في القرآن الكريم ما يفيد ان تلك الشرائع بدلت وحرقت قال تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) (١٩) وقال تعالى (فجما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه) (٢٠) .

فسجل القرآن الكريم عليهم في هاتين الآيتين وغيرهما بانهم محرفون وان كتبهم محرفة عن مواضعها اما القرآن واحكامه ، وآياته والفاظه وسائر ما اشتمل عليه من مبادئ سامية وتشريعات حكيمة فهي منزلة من عند الله سالحة لكل زمان ومكان محفوظة بحفظ الله لها ورعايته اياها (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) (٢١) . وبمقتضى هذا الوعد الكريم

(١٨) السياسة الشرعية ص ٤٦ عبد الرحمن تاج

(١٩) ٧٨ - سورة البقرة

(٢٠) ١٣ - سورة المائدة

(٢١) آية ٩ حجرات

تحقق للقرآن الحفظ وبالتالي تحقق له البقاء وتم له الخلود الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين ونحن حين نقرر هذه الحقيقة لا نقررها بدافع التعصب والتقليد وجريا وراء العواطف وانما نقررها على انها حقيقة أثبتتها الواقع واكدتها الاحداث فكم تعرضت بلاد الاسلام الى الفتن المحن وتسلط الاعداء وهيمنة الكفر وصولات الباطل على الاسلام والمسلمين في شتى العصور ومختلف الاقطار فكثر فيهم القتل واكره الكثيرون منهم على الكفر والارتداد عن دين الله ، ومزق وأخرق أغلب ما كان لديهم من كتب العلم وهدمت ديارهم واماكن عبادتهم وصنع بهم ما كان يكفي القليل منه لضياح القرآن كلا أو بمضا . كما فعل بالكتب السابقة له من تحريف وتبديل ولكن العناية الالهية حرصته من ذلك فبقي الى يومنا هذا محفوظة آياته ، مرفوعة راياته ، مصونة احكامه ، معجزة الفاظه وسيبقى كذلك على مر العصور وكر الدهور مهما حاول المفسدون وكاد الكائدون وجد التجادون في النيل منه أو التشكيك في قرآنيته أو حفظه أو بقائه ودوامه : ومهما جندوا لذلك من وسائل الدعاية والتضليل وما اففقوا وينفقون من الاموال الطائلة لمحو القرآن واضلال الناس وصدهم عن هدايته فانهم لا ينجون من وراء ذلك الا الخيبة والا الندم والا الحيرة (ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فيسنفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون) (٢٢) .

هم سيغلبون وسيبقى القرآن : ظافرا منتصرا ظاهرا على كل ما عداه من الاديان والمبادئ الوافدة والتشريعات الناقصة والافكار الضالة (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٢٣) .

(٢٢) آية ٣٦ الانفال

(٢٣) آية ٩ الصف

٤ - العدل :

جاءت التشريعات القرآنية بمبدأ العدل ودعت الى اقامته على أكمل وجه ايماناَ منها بأن العدل أساس الحكم الصالح بل هو أساس قيام الكون ونظام الوجود عشقته الانسانية منذ نشأتها وعرفت أنواعا منه متفاوتة لم تصل في مجموعها الى مفهوم العدل في تشريعات القرآن الكريم واهتمامها به تحديدا وتطبيقا : فلقد حرص القرآن كثيرا على الدعوة الى اقامة العدل فطالب به في العديد من سوره الشريفه وآياته الكريمه من ذلك قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) (٢٤) .

وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خيرا) (٢٥) . وكانت دعوته الى العدل دعوة عامة لأقامته في كافة المجالات والمرافق التي تحتاج اليه : فمن ذلك دعوته الى العدل في الحكم وفض الخصومات والمنازعات بين الناس قال تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به) (٢٦) .

ومن ذلك دعوته الى العدل في القول (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) ونهى عن الخروج على مبدأ العدل بسبب البغض أو الكراهية أو أي سبب آخر فقال تعالى (ولا يجز منكم شأن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خير بما تعملون) (٢٧) .

(٢٤) آية ٩٠ سورة النحل

(٢٥) آية ١٣٥ سورة النساء

(٢٦) آية ٥٨ سورة النساء

(٢٧) آية ٨ سورة المائدة

وإذا كان القرآن الكريم قد دعا الى العدل ورغب فيه فإنه قد دعا الى ترك نقيضه ألا وهو الظلم وحذر منه ونوعد الظالم حيث قال في آخر الآية المتقدمة (واتقوا الله ان الله خير بما تعملون) فهذا وعيد من الله تعالى لكل من تسول له نفسه الجنوح الى ارتكاب الظلم لأن الظلم من أهم عوامل الحقد وأقوى اسباب الكراهية اللتان لا تليقان بمجتمع فاضل كالمجتمع الاسلامي المبني على التوادد والتراحم والتعاطف والذي سعى جاهدا للقضاء على كل ما من شأنه أن يوهن أو يضعف هذه المعاني النبيلة التي هي سر نجاح المجتمعات وسر سعادة الامم ولذلك نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تمسك بهذا المبدأ وحذر من الظلم فقال (الظلم ظلمات يوم القيامة)^(٢٨).

وقال مخاطباً - اسامة بن زيد - حين اراد أن يشفع للسخرومية التي وجب عليها حد السرقة لسرقتها قطيفة وحباً (اتشفع في حد من حدود الله) ثم قام فخطب الناس فقال (اما اهلك الذين كانوا قبلكم انهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه واذا سرق الضعيف اقاموا عليه الحد وايم الله لو أن الله فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) وانطلاقاً من هذا المبدأ الرفيع كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتوخى العدل في أحكامه وكافة تصرفاته مطبقاً له ولو على نفسه فقد روى انه عليه الصلاة والسلام كان يعدل الصفوف في معركة بدر فنزح أحد الخارجين على الصفوف في بطنه بعود كان في يده الشريفة وذلك قصد تعديل الصفوف للقتال لا بقصد الاهانة او الاعتداء فلما فرغوا من مهمة القتال جاء الصحابي فقال له أنصفني من نفسك يا رسول الله فاني اريد أن أقتص لنفسي منك فقال له عليه الصلاة والسلام دونك فاقص لنفسك فقال له الصحابي ارفع ثيابك فرفع عليه الصلاة والسلام ثيابه فإذا بطنه الشريف تظهر فلما رآها الصحابي ما كان منه الا أن انكب على بطنه الشريف يشمها ويقبلها ويمرغ وجهه فيها فقال له عليه السلام ما دعاك الى

(٢٨) صحيح البخاري ج ٣ ص ١٦٩ كتاب الشعب

هذا يافلان فقال له الصحابي ما طلبت ذلك منك شاكا في عدلك ولكن اردت ان يكون آخر عهدي من الدنيا هو مساس جسدي لجسدك الشريف (٢٩) .

محمد الرسول يقتص منه احد أتباعه : ومحمد القائد ينتصف منه أحد أجناده فيالها من عظمة وياله من عدل : فاي عدل يتصور بعد هذا العدل واي انصاف يمكن أن يداني هذا الانصاف الذي ضرب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الاعلى وسن فيه السنة الحسنة لطالبي العدل ومحبي الاصلاح في كل زمان ومكان ولا غرابة فانه صاحب الخلق العظيم والرحمة المهداة للناس أجمعين (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) .

وكما دعا القرآن الى العدل في الحكم والى العدل في القول : دعا ايضا الى العدل الاجتماعي ونهى عن الظلم والاستبداد وقاوم الجور والاستعباد الذين كانوا سائدين في المجتمع المكي وفي المجتمعات المجاورة له مما كان له الاثر الكبير في نفوس الضعفاء والمستعبدين الذين تعلقوا بالدعوة الاسلامية من ايامها الاولى .

وكان مما اتخذه في هذا السبيل انه دعا الى انصاف المظلومين من الظالمين والى رد الحقوق المقتصة الى أصحابها وحد من جور الاقوياء على الضعفاء ومن تسلط السادة على العبيد ودعا الى تحرير الرقيق وذلك بحصره في أضيق الحدود في الوقت الذي عمل فيه للقضاء على تلك الظاهرة بفتح الابواب المخلصة منه كجعله كفارة للقتل وكفارة للظهار وغير ذلك كما وجه جزء من الزكاة لتحرير الرقاب ورغب في التحرير وجعله فريضة لله وطريقا للجنة قال عليه الصلاة والسلام (من اعتق رقبة مؤمنة فهي فكاكه من النار) .

كما دعا ايضا الى رعاية الايتام وحذر من اغتصاب أموالهم أو أكل شيء منها فعد الاكل من اموال اليتامى بغير حق ظلما تواعد فاعله باصلائه في

(٢٩) السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ص ١٠٣ الشيخ محمد ابوشهبة

نار جهنم فقال (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم
نارا وسيصلون سعيرا) (٣٠) .

وكما اهتم الاسلام بشؤون الضعفاء والمساكين واليتامى والمستعبدين
أهتم كذلك بالمرأة فآقر للنساء حقوقهن ورد لهن اعتبارهن بعد أن كن
مستضعفات ممتهات فقد كانت المرأة قبل الاسلام ضعيفة ممتهنة منصوبة
الحقوق لدى جميع الامم فكانت تباع وتشترى وتكره على البغاء وتحرم من
جميع الحقوق المادية بما في ذلك حق الارث فكانت تورث ولا ترث وكانت
لا تملك التصرف في شيء من مالها بل نعدى الامر ببعض الامم الى أن
اعتبرتها نجسا من الانجاس في ايام حيضها فيهجر فراشها ويستقذر الاكل
والشرب معها أو في انائها وقد أتى على العرب حين من الدهر اعتبروا فيه
النساء عارا فحاولوا الخلاص من هذا العار بشتى الوسائل ومن ذلك الوأد
وهو دفنهن وهن حيات ولقد سجل القرآن عليهم تلك الجريمة الشنعاء
بقوله تعالى (واذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت) (٣١) .

فلما جاء الاسلام ازال كل هذه المفاهيم الخاطئة الجائرة وابطل كل
تلك العادات الموروثة المرذولة التي أملاها التعصب وغذاها الجهل واسلها
التقليد ونأى بالمرأة عن مواطن الضمة والامتهان وكان مما جاء في هذا
السييل قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردنم تحصنا) .

كما سوى بينها وبين الرجل في القيمة الشخصية لانهما من أصل واحد
ومادة واحدة قال تعالى (يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس
واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) (٣٢) .

وسوى بينهما في وجوب الاعمال والتكاليف فقال تعالى (والمؤمنين

(٣٠) آية ١٠ سورة النساء
(٣١) آية ٨ و ٩ سورة التكوين
(٣٢) آية ١ - سورة النساء

والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم) •

وسوى بينهما ايضا في الثواب وجزاء الاعمال فقال تعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا) •

كما كان القرآن اول دستور أقر وجوب توريث المرأة بعد ان كانت وظلت الى عهد قريب لا تراث وقد أصبحت في الشريعة الاسلامية تراث كل من يرثهم الرجل من الآباء والاقارب وذلك بنص الآية الشريفة (لرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا) (٣٣) •

وبالإضافة الى كل ما تقدم من وجوه انصاف القرآن للمرأة فقد أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالنساء خيرا وحث على اكرامهن واحترامهن فقال (استوصوا بالنساء خيرا) وقال (خيركم خيركم لأهله) وقال (الجنة تحت اقدام الامهات) •

وكما أقر القرآن وجوب توريث المرأة أباح لها كذلك التصرف فيما تملكه وحرم اكل شيء من مالها الا باذنها قال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) (٣٤) •

واجاز لها العمل والقيام ببعض المهام المشروعة التي تحسن اداءها أكثر من الرجل ولا تتنافى مع طبيعتها وتكوينها الشخصي وذلك مقيد بما يحفظ للمرأة كرامتها ويصونها عن التبذل وينأى بها عن كل ما يتنافى مع الخلق الكريم فاشترط ان تؤدي عملها في حشمة ووقار وفي حالة بعيدة عن مظان

(٣٣) آية ٧ النساء

(٣٤) آية ٤ النساء

الفتنة وان لا يكون من شأن هذا العمل أن يؤدي الى ضرر اجتماعي أو خلقي أو يعوقها عن اداء واجباتها الاخرى نحو زوجها وأولادها وبيتها وان لا تخرج في زينتها أو تبرز مفاتها وان تكون ساترة لاعضاء جسمها بعيدة عن الاختلاط بالرجال الاجانب فهذه بعض من حقوق المرأة التي أنعم بها عليها الاسلام منذ اربعة عشر قرنا من الزمان فهي أكمل ما يمكن ان يقرر لها من حقوق وافضل ما جاءت به أية تشريعات أخرى واسمى ما تطمع فيه المرأة في أي عهد من عهودها •

وبعد فهذه أمثلة بسيطة من نواحي العدل المختلفة ذكرناها على سبيل الاستشهاد بها على مدى اهتمام القرآن وحرصه على إقامة العدل واشاعة روح الود بين الناس جميعا وذلك لبناء المجتمع الموحد وایجاد الامة الواحدة التي عناها القرآن بقوله تعالى (وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) •

وفي ظل هذه التشريعات الحكيمة العادلة رسم القرآن صورة للمجتمع القوي المتماسك الذي يستطيع أن يصمد في وجه الاحداث وان يقيم حضارته ويلعب دوره في تخليص الانسانية المذبذبة واتقاذها مما تعانيه من البؤس والشقاء وما تقاسيه من الجور والحرمان •

• - المساواة :

ومن مظاهر امتياز التشريعات القرآنية ايضا انها أقرت مبدأ المساواة بين الناس جميعا بحسب طبيعتهم البشرية الواحدة واصلهم الانساني الواحد وذلك بان نظرت اليهم نظرة واحدة وعاملتهم على حسب قاعدتها المشهورة وشعارها الخالد •

(يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) (٣٥) •

(٣٥) آية ١٣ سورة الحجرات

فسوت بين الناس من حيث خلقهم الاول وعناصرهم الاولى وليس ثمة
تفاضل بينهم في انسانيته : وانما يحصل التفاضل بينهم على أسس خارجة
عن الانسانية نفسها : على اساس كفايتهم واعمالهم وما يقدمه كل واحد منهم
لربه ونفسه ومجتمعه وتأكيذا لهذا المبدأ السامي الذي أقره القرآن الكريم
قال الرسول صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع التي جعلها دستوراً للمسلمين
من بعده (يا ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد كلكم لأدم وآدم
من تراب وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لاحمر على
أبيض ولا لابيض على احمر فضل الا بالتقوى الا اهل بلغت اللهم فاشهد الا
فليبلغ الشاهد منكم الغائب) .

وكان عليه الصلاة والسلام يجزع كثيراً عندما يسمع أن أحداً نفوه
بما يشم منه رائحة التعصب للون أو لجنس لذلك نراه عليه الصلاة والسلام
يفضب غضباً شديداً حين سمع مرة قول (أبي ذر) المصنابي المعروف
(بلال) يا ابن السوداء : فقال له موبخاً ايها (طف الصاع طف الصاع
يا أبا ذر ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل الا بالتقوى أو عمل صالح)
فما كان من أبي ذر الا أن وضع خديه على الأرض واقسم على بلال أن يطأه
بحذائه حتى يغفر الله له زلته هذه ويكفر عنه ما بدر منه من خلق الجاهلية
الأولى وليس ذلك القول مجاملة من الرسول صلى الله عليه وسلم لبلال وانما
هو مبدأ اساس وركن ركين من الدعوة الاسلامية أسسه القرآن الكريم
واكده الرسول قولاً وعملاً فإين مدينة القرن العشرين من هذه المبادئ
السامية التي لا تنظر في معاملتها للناس الى لون أو جنس أو شعب معين أو
طبقة ممتازة بل تعامل الناس جميعاً على قدم المساواة في القيمة الانسانية وفي
الحقوق والواجبات ولقد حازت بسبب ذلك اعجاب المصنفين من غير
المسلمين وتقديرهم فهذا (شبروك وليامز) صاحب دراسات شؤون الشرق
الاوسط يقول مشيداً بهذه الناحية التي امتازت بها الشريعة الاسلامية عن
غيرها من الشرائع الاخرى (ان هذه التقاليد يعني التقاليد الاسلامية تشمل

مبادئ المساواة بين الارواح الانسانية امام الله وتقرر أوامر الاخوة العالمية بين جميع المؤمنين بغير نظرا الى العنصر أو اللون كما تقرر فريضة الدفاع عن الضعيف وحمايته ممن يجورون عليه واغاثة المعوزين والمحرومين وبذل الحياة نفسها في سبيل الصراط المستقيم (٣٦) .

نكرر فنقول اين هذا مما هو مشاهد اليوم في بعض المجتمعات التي تزعم أنها قد وصلت في الحضارة الى اقصاها من تفريق وتمييز ومصادرة للحقوق والحريات فهذه امريكا زعيمة العالم الذي يقال عنه انه متحرر تطبق فيها رسميا قوانين التمييز العنصري التي تفرق بين ابناء المجتمع الواحد والدين الواحد في الحقوق وفي سائر مرافق الحياة : فالبيض بمقتضى هذه القوانين الجائرة هم سادة المجتمع الامريكى واما السود فهم في الدرجة الثانية أو هم في الهامش ان صح هذا التعبير .

وهذه روسيا : زعيمة العالم الاشتراكي كما يدعى : فانها تسير على النظام الطبقي وهو اختصاص بعض الطبقات على غيرها من طبقات المجتمع الاخرى بكثير من الامتيازات والصلاحيات وان كانت هذه الطبقة دون غيرها من الطبقات الاخرى علما وكفاءة وثقافة وهذه الطبقة هي طبقة (البرولتاريا) أي طبقة العمال ولا يخفى عليك ما تحدثه هذه الانظمة من الفتن والاحقاد والتفككات الاجتماعية التي حرص الاسلام ودستوره الخالد على القضاء عليها وذلك لايجاد المجتمع الموحد المتآخي المتآلف .

٦ - التكافل الاجتماعي :

وضع الاسلام أفضل واكمل نظام للتكافل الاجتماعي : والتكافل الاجتماعي : هو ان يكون أفراد الشعب في كفالة جماعتهم وان يكون كل قادر أو ذو سلطان كفيلا في مجتمعه يمدّه بالخير وان تكون كافة القوى الانسانية في المجتمع متعاظمة في المحافظة على صالح الافراد ودفع الاضرار

(٣٦) ما يقال عن الاسلام ص ١٢١ عباس محمود العقاد

عنهم والمحافظة على البناء الاجتماعي واقامته على اسس سليمة : ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله الجامع (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا) وقوله (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) وبمثل هذه التعاليم التي أرسى قواعدها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه اضافة الى الخطوط العامة التي وضعها القرآن الكريم بهذا الخصوص يتحقق المجتمع المثالي الفاضل الذي جاء الاسلام لتحقيقه واظهاره الى حيز الوجود: وهو المجتمع الذي تتعاون فيه كل القوى بحيث لا يظنى فريق على فريق أو فئة من الناس على أخرى : وأول مظاهر المجتمع الفاضل في الاسلام : هو وجود رأي عام فاضل يتعاون فيه اصحابه على الخير ودفع الشر حتى يكون المجتمع بيئة صالحة ترعرع في ظلها الفضيلة وتخفي من نورها الرذيلة : ولأجل تكوين الرأي العام الفاضل حث الاسلام على الامور الهامة التالية :

أولا - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فواجب بذلك اسداء النصيح وتقديم الارشاد للمنحرفين والمتعاصين عن اداء واجباتهم امام الله وامسام مجتمعهم بل وللمظالمين والضاكين : ليقلع الظالمون عن ظلمهم والضاكون عن ضلالهم وتبهم : ولقد مدح الله تعالى هذه الامة على تلك الصفة اى صفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله تعالى (كنتم خيرا امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) (٣٧) .

ثانيا - الانفاق فواجبه على الاغنياء للمفقراء والمساكين من العاجزين عن الكسب والقادرين عليه من الذين لم يوفقوا للحصول على ما يسد حاجتهم ويزيل يؤسهم وشقاءهم من الاقارب وغيرهم كما أوجبه على اهل كل حي بان يساعد بعضهم بعضا وان يعيش بعضهم مع بعض في حالة تكافل وتعاقد وتعاطف وان يسد كل قادر منهم حاجة الآخرين من غير القادرين .

(٣٧) آية ١١ - آل عمران

ثالثاً - رعاية الجار لقد رعت التعاليم الإسلامية الجار وأوصت به خيراً سواء كان قريباً أم بعيداً في أكثر من آية من ذلك قوله تعالى (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب) (٣٨) . كما أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالجار فقال (ليس منا من بات شبعان وجاره جائع) وقال (خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره) والوصية بالجار عامة لا فرق فيها بين الجار المسلم وغير المسلم فقد روى أن عبد الله بن عباس كان عنده رجل و غلام له يذبح شاة فقال ابن عباس لغلامه يا غلام لا تنس جارنا اليهودي ثم عاد فكررهما ثانية وثالثة فقال ارجل متعجبا كم تقول هذا يا ابن عباس فقال ابن عباس لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه) .

رابعاً - أوجب الإسلام على بيت المال الاتفاق على العاجزين عن الكسب وعلى الشيوخ الفانين وعلى اليتامى القاصرين وعلى النساء الأراامل إذا لم يكن لواحد من هؤلاء من تجب عليه نفقته من أقاربه ويستوى في ذلك أيضاً المسلم وغيره .

فقد روى الإمام أبو يوسف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل وكان شيخاً ضريراً يبدو عليه أنه ذمي فصرب عمر بمضده وقال : من أي أهل الكتاب أنت : فقال يهودي فقال وما الجأك الى ما أرى قال أسأل الجزية والحاجة والسن فاخذ عمر بيده وذهب به الى منزله واعطاه شيئاً مما عنده ثم ارسل الى خازن بيت المال وقال له : انظر هذا وضرباه (٣٩) فو الله ما أنصفنا الرجل أن اكلنا شيبته ثم نخذه عند الهرم (انما الصدقات للفقراء والمساكين) وهذا من المساكين من أهل الكتاب

(٣٨) آية ٣٦ - النساء

(٣٩) ضرباه - امثاله واشباهه

ورفع عنه الجزية وعن امثاله (٤٠) .

خامساً : حرم الاسلام اكتناز الاموال وكل ما من شأنه تعطيل اموال المسلمين من التداول فيما بينهم ليعودها خیرها ونفعها على المجتمع بكافة افراده وطبقاته قال تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب الیم) (٤١) .

فهذه بعض النماذج التي جاء الاسلام بها لبناء المجتمع المتكافل المتضامن الذي يتعاون افراده جميعا فيما يعود عليهم وعلى غيرهم من الامم بالخير والسعادة والامن والسلام .

٧- مبدأ الشورى :

ومن مظاهر امتياز التشريع القرآني انه اعتنى عناية كبيرة بالحرية السياسية وتقوم الحرية السياسية في الاسلام على مبدأ الشورى الذي جاء به القرآن الكريم بقوله تعالى (فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضو من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله) (٤٢) .

وتطبيقا لهذا المبدأ السامي وانطلاقا من خلقه الكريم المطبوع على الايتار والتواضع واللين : كان يستشير اصحابه الكرام في المواقف التي لم ينزل بشأنها وحي من السماء .

فمن ذلك أخذه بمشورة (سلمان الفارسي) رضي الله عنه بحفر الخندق حول المدينة لحفظها من الاعداء الذين تجمعوا يوم الاحزاب ومن ذلك أخذه برأى (الحباب بن المنذر) بشأن تغير مواقع الجيش في غزوة بدر : وغير ذلك من الاحداث التي رجع فيها الى استشارة اصحابه واخذ

(٤٠) الخراج لابي يوسف ص ١٢٦

(٤١) آية ٣٤ - سورة التوبة

(٤٢) آية ١٥٨ - آل عمران

رأيهم فيها والشواهد على ذلك كثيرة فقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال (لم يكن أحد أكثر استشارة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

وكانت الشورى سنة متبعة من بعده عليه الصلاة والسلام : فكان أبو بكر رضي الله عنه يستشير الصحابة فيما يعرض له من شؤون الجماعة الإسلامية وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يمنع كبار الصحابة من الخروج من المدينة وذلك لحاجته الى مشورتهم والرجوع اليهم في الامور المهمة ويمكننا على ضوء ما تقدم أن نقرر : بأن الحرية السياسية : قد عرفت في الاسلام باوسع معانيها واجلى صورها وان الاسلام قد سبق اليها قبل غيره بعدة قرون وأنه طبقها عمليا بعد ان أرسى قواعدها نظريا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين من بعده (وان الشورى) هي اساس ما يسمى في عصرنا الحاضر (بالديمقراطية) وان الديمقراطية التي يتفنى بها بعض الناس هي من أصل تعاليم الاسلام بذاتها على أسس سليمة تمنحها من الجنوح الى التسلط والفردية حيث حارب الاسلام الفردية والاستبداد بالرأي وهما ما يعبر عنهما (بالديكتاتورية) في عصرنا الحالي وخير دليل على ذلك أمر الله تعالى لنبيه الكريم صلوات الله وسلامه عليه باستشارة أصحابه بقوله تعالى (وشاورهم في الامر) ووصفه أمة نبيه بقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) وما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من الحث على التشاور والترغيب فيه بقوله (استعينوا على أموركم بالمشاورة) وقوله (ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم) .

وكان مسلكه عليه الصلاة والسلام مصداقاً لقوله فهو رغم عصمته ما كان يبرم أمراً دون مشورة أصحابه وكثيرا ما كان يعدل عن رأيه بناء على رأي معارض له من ذلك عدوله عن رأيه في ترتيب الجيش في غزوة بدر : لرأي الحباب بن المنذر : ومما تقدم يظهر لنا بوضوح ان الاسلام قد أصل ديمقراطية الحكم (بمبدأ الشورى) نظريا وعمليا وقدمها هدية كريمة

للإنسانية المعذبة بأجلى الصور واسمى المعاني • فالحرية في الإسلام ليس مجرد شعارات ما تكاد تخرج من أفواه قائلها إلا بددتها الرياح وليس مجرد نظريات ما تكاد تظهر إلى الحياة إلا واعتراها التغير والتبدل كما أنها ليست مجرد نزوات أوحى بها ظروف اجتماعية معينة أودعت إليها عوامل بيئية خاصة كما هي الحال في بعض المذاهب السياسية والنظم والنظريات الاجتماعية المادية كالشيوعية مثلاً فإنها نشأت نتيجة لظروف معينة واحوال خاصة جعلت مفهوم الحرية السياسية لدى المؤمنين بها محدوداً ضيقاً لا يتمتع به إلا جماعة خاصة من أبناء المجتمع لذلك فإنها إن صلحت لزمان فإنها لا تصلح لزمان آخر وإن لامت مجتمعاً فإنها لا تلائم مجتمعاً آخر •

كما إن الحرية في الإسلام ليست حكراً على جماعة سياسية دون غيرها كما هو الحال في العالم الرأسمالي الذي يتبع نظام الأحزاب وإن الحرية السياسية وتقرير مصير الأمة والمجتمع مرهون بيد الحزب الفائز في الانتخابات وغالباً ما يحصل الفوز نتيجة لمراوغة سياسية أو عملية اغرائية أو استغلال لبعض المرافق أو المشاعر الاجتماعية التي تكون على حساب باقي أفراد المجتمع وفئاته الأخرى •

ومن ذلك يرى الفرق شاسعاً بين مفهوم الحرية في الإسلام ومفهوم الحرية في غير الإسلام خصوصاً إذا علمت إن الحرية السياسية في الإسلام عامة لكل اصحاب الحل والعقد والرأى الرشيد دون أي اعتبار آخر ما دام الهدف خير الأمة ومصلحتها •

٨ - مكارم الاخلاق :

عني القرآن الكريم بالاخلاق عناية فائقة واهتم بها اهتماماً كبيراً فلا تكاد تخلو سورة من سورة الشريفة من البحث على التحلي بخلق حميد أو التحلي عن خلق ذميم وما ذلك إلا لأن الاخلاق شرط أساس لنجاح كل دعوة كريمة ودعامة مهمة من دعومات المجتمع الذي يروم الخير ويتطلع

الى السعادة ولذلك فان نجاح أي دعوة وصلاح أي مجتمع مرهون بمدى اهتمام تلك الدعوة بالناحية الاخلاقية ومدى اهتمام صاحب الدعوة وصدقه في دعوته الى تلك الناحية .

والمتبع لسير الدعوة الاسلامية يجد أنها قد عنيت بالناحية الاخلاقية عناية كبيرة واهتمت بها اهتماما زائدا ويمكننا ملاحظة ذلك مما يأتي أولا - شخص الداعي فلقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم على قمة الاخلاق الفاضلة فقد عرف منه الكرم والحياء واشتهر بالصدق والامانة حتى لقب (بالصادق الأمين) بل كان نموذجا أخلاقيا حتى أستحق ان يكون محلا للرسالة الخاتمة لرسالات السماء (الله اعلم حيث يجعل رسالته) كما استحق المدح والثناء على ما هو عليه من عظيم الاخلاق ومكارم الصفات بقوله تعالى (وانك لعلی خلق عظیم) .

ثانيا - سير الدعوة الاسلامية فلقد مرت الدعوة الاسلامية بمراحل ثلاث المرحلة الاولى هي مرحلة تصحيح العقيدة وهي مرحلة اساسية لما بعدها من المراحل الآتية لأنه لا يمكن بناء أي خلق فاضل وسلوك حميد أو بيان او بيان اي تشريع حكيم على معتقدات فاسدة وأوهام باطلة .

المرحلة الثانية - مرحلة تهذيب الاخلاق بازالة ما كان منها مردولا وإبقاء ما كان منها محمودا يشهد لذلك قوله عليه الصلاة والسلام (انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق) وهذه المرحلة أساس للمرحلة التي تليها .

المرحلة الثالثة - هي مرحلة (التشريع العملي) لأن ما تنطوي عليه هذه المرحلة من التكاليف والالتزامات لا يمكن أن تؤدي بصورة كاملة الا على اساس من الاخلاق الفاضلة : كما لا يمكن ان يقوم بها على اكمل وجه الا ذووا الهمم العالية والاخلاق السامية .

ثالثا - ما اشتمل عليه القرآن الكريم من الآيات التي تحث على التمسك

بمكارم الاخلاق وترغب فيها وتعد بالخير لمعتنيها وتتوعد باشر لمن حرم من التحلي بها : هذا ويمكننا استخلاصاً من شخصية الداعي وسير الدعوة وآيات كتاب الدعوة - أن نقرر بان الاخلاق ركن اساس من اركان الدعوة الاسلامية : وان الدعوة الاسلامية امتازت على غيرها من الدعوات الاخرى في هذه الناحية التي لا بد من توافرها في أية دعوة اصلاحية تريد أن يكتب لها النجاح والاستمرار : ولقائل أن يقول : هل معنى ذلك أن الشريعة الاسلامية انفردت بتلك الناحية دون غيرها من الشرائع والمذاهب الاخرى ؟ فالجواب نعم : فبالنسبة للشرائع السماوية وان اشتملت على كثير من مكارم الاخلاق فانها قد تخلت عن كثير مما جاء به الاسلام في هذا المضمار .

فالنظر في الديانة المسيحية مثلاً يجد انها وان اشتملت تعاليمها على كثير من المعاني الكريمة والصفات الحميدة الا انها قد تساهجت في بعضها الى درجة لا تقبلها التعاليم الاسلامية ولا ترضى بها النفوس من ذلك ما ورد في الانجيل من قوله (من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الايسر) والاسلام يقول (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (٤٣) فهو يرى مثل هذا التسامح منقصة ومذلة منافية لعزة المؤمن وكرامته وليس معنى ذلك ان الاسلام ضد التسامح أو انه لا يدعو اليه ولا يجيب فيه بل هو يدعو الى التسامح ويرغب فيه ما دام لم يتعارض مع كرامة المسلم وكبريائه قال تعالى (فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين) (٤٤) .

واما اذا أدى التسامح الى الحط من كرامة المسلم وعزته فان الاسلام يرفض هذا النوع من التسامح ويدعو معتقه الى رد الاعتبار ومقابلته بمثله لان مقابلة العدوان بمثله والانتصار للنفس بدفع الظلم عنها ورفع الحيف

(٤٣) آية ٤٠ سورة الشورى

(٤٤) آية ١٩٤ سورة البقرة

الواقع عليها من صفات المؤمنين التي طالب الاسلام اتباعه بها وامتدحهم عليها
قال تعالى (والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون) (٤٥) .

واما الديانة اليهودية فانها بما اتسمت به من شدة وبما درج عليه
معتقدوها من الاعتداد بأنفسهم وعدم احترامهم لغيرهم من الشعوب وادعائهم
أنهم شعب الله المختار جعلهم يفقدون كثيرا من مكارم الاخلاق فمال غيرهم
ودمه وعرضه أمور لا اعتبار لها عند اليهود واما اليهود والمواثيق فانها غير
واجبة الوفاء بها عندهم هذا بالنسبة للاديان السماوية اما بالنسبة للمذاهب
والنظريات الوضعية فانها خالية تماما من مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات
التي اسلفنا انها اساس للالتزام بكل عمل خير وفعل نيل .

فالشيعية مثلا قائمة على نظرية مادية فهي تقدس المادة وتحتقر كل
ما عداها من دين وضمير وما ينشأ عنهما من خلق لأن الدين والضمير هما
مصدر الخلق ومنبعه فمنهما تنشأ الاخلاق الفاضلة وبدونها فلا أخلاق
ولا قيم قال عليه الصلاة والسلام (من لا دين له لا خلق له) .

وعلى هذا فانه لا معنى للصفة في الشيوعية ولا مكان فيها للفضيلة ولا
وجود فيها للمودة والصلة ولا مراعاة فيها للمهود والمواثيق واذا تركنا
الشيوعية وولينا وجوهنا شطر الوجودية رأينا انها وان كانت مناقضة
للشيوعية منهجا فانها تلتقي معها هدفا وهو القضاء على كل المعاني الشريفة
والخلال الحميدة .

فالوجودية : تدعو مقتنيها الى تحقيق وجودهم أي الى تحقيق رغباتهم
واشباع نزواتهم بأي صورة كانت وبأي وسيلة شاؤا وعلى أي أسلوب يرونه
مناسبا ومحققا لنزواتهم وموافقا لرغباتهم من غير نظر الى عرف أو مراعاة
لتقاليد أو احترام لقانون فاذا شئت لهم انفسهم السرقة سرقوا وان شئت
لهم الكذب كذبوا وان شئت الفسق والفجور فسقوا وفجروا والعياذ بالله

(٤٥) آية ٣٩ سورة الشورى

ومما تقدم من المقارنة بين الاسلام من ناحية : والمسيحية واليهودية من ناحية أخرى كدين وبين الاسلام من ناحية : والشيعية والوجودية من ناحية أخرى كتشريع ونظام : يتضح لنا سمو التشريعات الاسلامية في هذه الناحية أي الناحية الاخلاقية التي اعتمدها الاسلام واعتبرها اساساً من أسس نجاح دعوته العامة الخالدة .

٩ - الشمول والشمول :

ومما امتازت به التشريعات القرآنية : الدوام والشمول اما الدوام فلقد بقيت التشريعات القرآنية كما هي منذ أن نزلت على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرناً من الزمان محفوظة بحفظ الله لها مصونة من كيد الكائدين وعبث العابثين وستبقى كذلك الى أن يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) (٤٦) .

واما الشمول : فهو وجه من وجوه امتياز التشريعات القرآنية أيضاً وهو نوعان شمول هدف وشمول منهج : ونعني بالهدف هداية الناس جميعاً باخراجهم من ظلمات الجهل والضلال الى نور الهداية والايمان كما نعني بالمنهج مجموعة الانظمة والتعاليم التي جاءت بها التشريعات القرآنية لبلوغ ذلك الهدف السامي الذي هو هداية الناس واصلاح احوالهم وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيوية ويستدل لشمول (الهدف) بقوله تعالى (قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً) (٤٧) الآية وقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً) الآية (٤٨) وقوله عليه الصلاة والسلام (بعثت الى الناس كافة بعثت الى الاحمر والاسود) الحديث ويستدل ايضاً بما ثبت تأريخياً من أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين استقر بالمدينة

(٤٦) آية ٩ سورة الحجر

(٤٧) آية ١٥٨ سورة الاعراف

(٤٨) آية ٢٨ سورة سبأ

واستتب له الامر فيها ارسل رسلا وبعث معهم كتباً الى الملوك والامراء
المجاورين للجزيرة العربية يدعوهم فيها الى الهداية بهدى الاسلام والى
الدخول في الدين الجديد والاقلاع عما هم عليه من الشرك وعبادة الاوثان:
فثبت أنه ارسل كتاباً بهذا المعنى الى كسرى ملك الفرس : وكتاباً الى هرقل
ملك الروم : وكتاباً الى نجاشي الحبشة وكتاباً الى مقوقس مصر فمنهم من
عرف الحق ورد رداً هيناً ومنهم من غلبت عليه طبيعة العناد وأخذته العزة
بالأثم مثل كسرى ملك الفرس الذي الفى بكتاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الارض وهدد وتوعد فكان ما كان من دعاء الرسول صلى الله عليه
وسلم : عليه وانهيار ملكه وقلته وغير ذلك مما حفلت به كتب التاريخ وما
لو تتبعناه لخرجنا عن موضوعنا الذي بين أيدينا ألا وهو بيان عموم وشمول
التشريعات القرآنية الذي ثبت بالكتاب والسنة وبما علم من اجراءات
الرسول صلى الله عليه وسلم التي اتخذها لذلك الغرض والتي منها ارسال
الكتب المشار اليها آنفاً .

واما شمول (المنهج) فهو يتمثل باحاطة التشريعات القرآنية بجميع
شؤون الحياة الدينية والدينية السياسية والاقتصادية والحرية والاخلاقية
والاجتماعية كنظيم علاقة الفرد بأسرته وعلاقة الاسرة بالمجتمع وعلاقة
المجتمع بغيره من المجتمعات الاخرى : وعلاقة المحكوم بالحاكم والحاكم
بالمحكوم وبيان حقوق كل منهما وواجباته نحو وطنه وامته وخالفه ودينه
وصفوة القول : فان التشريعات القرآنية قد احاطت بجميع مرافق الحياة
وشملت جميع نواحيها صغيرها وكبيرها عظمها ودقيقها قال تعالى (ونزلنا
عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) (٤٩) .

وقال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (٥٠) .

(٤٩) آية ٨٦ سورة النحل

(٥٠) آية ٣٨ سورة الانعام

كل ذلك بروح تشريعية مثالية ونظرة موضوعية واسعة لا تدنو منها فضلا عن أن تضارعها أية تشريعات أخرى ولقد شهد بذلك المنصفون من غير المسلمين ونسوق اليك ما قاله احدهم وهو (باتين) في سلسلة كتبه عن أفريقيا وسبب انتشار الاسلام فيها : قال (باتين) ان انتشار الاسلام اذا روجعت اسبابه جميعا انما هو نتيجة لا محيد عنها لانتشار حضارة انسانية ممتازة لم تكن حضارة في العالم تضارعها أو تقوى على مغالبتها وقد كان امتياز حضارته كافيا لسيادته على العالم المعمور والمجهول ثم قال : ومثل هذه الحضارة لا سبيل الى حصرها في بقعة محدودة من العالم وان انتشار الاسلام انما هو في حقيقته انتشار حضارة جديدة بالانتشار وهو حركة من حركات التوسع الاممي تبعتها دواعي النشاط التي تمددها المعرفة وتشحذها العقيدة التي تسود الدنيا (٥١) .

فهل بعد هذه الشهادة من شهادة ؟ نعم ان هناك من الشهادات على سعة الاسلام وشمول تعاليمه وامتياز تشريعاته مالا يحصرها العد ومالا يسع لذكرها المجال : والفضل ما شهدت به الاعداء .

ومما تقدم مما استطعنا ذكره من مزايا التشريعات القرآنية يتبين لنا ان الاسلام قد قدم حلا كاملا لمشاكل الحياة عقيدة وشريعة لن يضل من اهتدى بها الى يوم الدين وما احوج البشرية اليوم الى تلك التعاليم الى تعاليم السماء التي تستمد منها الرشد والطمأنينة والخير والسلام .

وختاما فان القرآن الكريم كتاب هداية وتشريع أودع الله تعالى فيه من الاحكام التشريعية والقواعد التنظيمية : ما كان مصدرا لجلال قدره ومبعثا لروعة تعاليمه وعنصرا هاما من عناصر تفوقه على كل ما عداه من النظم والتشريعات التي عرفتھا الانسانية في عهودها المختلفة وذلك لما اتسمت به التشريعات القرآنية من المرونة واليسر والشمول لكافة متطلبات الحياة

(٥١) ما يقال عن الاسلام ص ١٠٨ عباس محمود العقاد

الدينية والمدنية مما جعلها ملائمة للقطرة الانسانية صالحة لكل زمان ومكان .
وان ما قدمناه من نماذج ما هو الا قليل من كثير وغيض من فيض مما انطوى
عليه القرآن الكريم من التشريعات السامية قصدنا به تأييد ما قررناه من ان
التشريع القرآني وما اتصف به من الروعة والجلال والابداع من اهم
اسباب استمرار التحدي والاعجاز بالقرآن الكريم .

خصوصا اذا علمنا ان الهدف من انزال القرآن (هو هداية الناس
وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيوية) وعلمنا ان الهداية لا تفرض سلطانها
على القلوب ولا تجلب الاحترام والاعجاب الا اذا توفرت لها اسباب السمو
والامتياز وهذا ما ظفرت به تشريعات القرآن التي كانت ولا تزال موضع
اعجاب المنصفين وتقديرهم من مسلمين وغيرهم والتي لا يحط من قدرها
ولا يقلل من قيمتها (تعطيلها) عن تسير دفة الحياة الانسانية وتنظيم شؤونها
التي هي اشد ما تكون حاجة اليها لاسيما في هذا العصر الذي استعبد فيه
الانسان اخاه الانسان والذي أصبح فيه الحق تابعا للتوة .

فهي لا تزال المعين الذي لا ينضب تمد الانسانية متى شامت بكل ما
تحتاج اليه من اسباب السعادة والرفقي والتقدم .

هذا ونسأله تعالى أن نكون قد وفقنا لما قصدنا فانه خير مسؤول
واكرم مأمول .

الوقف بين الاستبدال والتأييد

بقام : الدكتور محمد عبيد الكبيسي
عميد كلية الإمام الأعظم

اتجه ديوان الاوقاف في الآونة الاخيرة نحو استبدال بعض الموقوفات، مما لا نفع فيه ، أو مما لا تناسب بين قيمته وريعه • وغالباً ما يجرى الاستبدال بالنقد : الذي يرصد لشراء أملاك ، أو انشاء عمارات تعتبر وقفاً بدل ذلك الذي استبدل •

وهذا الاجراء استيعج جدلاً وخلافاً في الرأي حول شرعيته أو عدم شرعيته ، وحول موقف المجتهدين في الفقه الاسلامي منه •

ونريد في بحثنا هذا أن ندرس أمر الاستبدال من وجهة النظر الفقهية ونستعرض الآراء فيه وأدلة كل رأي ، لنترجح ما يعضده الدليل ويتفق مع القواعد الكلية ومقاصد الشريعة العامة • وستتناول الموضوعات التالية :-

- ١ - تعريف الوقف •
- ٢ - تاريخ نشأته •
- ٣ - حكمه •
- ٤ - أدلة مشروعيته •
- ٥ - لزومه وتحديد من له ملكيته •
- ٦ - استبداله •
- ٧ - ما يجرى عليه العمل في العراق •

لعلنا بهذا الذي نقدمه ، نساهم باضافة زيت يضيء ظلام هذا الموضوع

الذي كثر فيه القول والتقول ، وكان ذريعة يتخذها بعض الناس للطعن والالتهام .

١ - تعريف الوقف :

هو لغة الحبس ؟ يقال : وقفت الشيء أقفه وقفا . ولا يقال : أوقفت ،
الا على لغة رديئة^(١) .

أما في اصطلاح الفقهاء ، فإن عباراتهم في التعريف قد تفاوتت تبعاً
لتفاوت نظرتهم الى الوقف من حيث اللزوم وعدم اللزوم وبقاء الملكية
للواقف وعدم بقائها .

فذهب مالك - في المشهور عنه - وابو حنيفة : الى أن الوقف هو
حبس العين على ملك الواقف والتصدق به^(٢) . وبقریب من هذا عرفه
ابن عرفة المالكي^(٣) فقال : الوقف مصدر : اعطاء منفعة شيء مدة وجوده
لازماً بقاءه في ملك معطيه ولو تقديراً . واسماً ما اعطيت منفعته مدة وجوده
لازماً بقاءه في ملك معطيه^(٤) .

وذهب صاحباً ابي حنيفة وجمهور الفقهاء الى أن الوقف حبس العين
على حكم ملك الله تعالى^(٥) .

(١) لسان العرب : ٢٧٦/١١ ، والقاموس المحيط : ٢٥٠/٣ . والمغنى
لابن قدامة : ٤٨٩/٥ . وقارئة بما ذكره السرخسي في المبسوط :
٢٧/١٢ .

(٢) راجع المبسوط : ٢٧/١٢ . والزيلعي على الكنز : ٣٢٥/٣ .

(٣) محمد بن محمد بن عرفة امام تونس وعالمها المتوفى سنة ٨٠٣ هـ .
انظر الديباج المذهب : ٣٣٧ . والضوء اللامع : ٢٤٠/٩ .

(٤) راجع شرح الرصاع للحدود : ٤١١ . والخرشي على خليل :
٧٨/٧ .

(٥) الزيلعي على الكنز : ٣٢٥/٣ . والمبسوط ق ٢٨/١٢ . والام للشافعي :
٢٧٦/٣ . وقلوبي وعميرة : ٩٧/٣ .

وذهب أحمد بن حنبل والامامية : الى أن الوقف حبس العين على ملك الموقوف عليهم • وعبرة المغني : الوقف تحييس الاصل وتسييل الثمرة • وعبرة المحقق الحلبي^(٦) : الوقف عقد ثمرته تحييس الاصل • أي جعله على حالة لا يجوز التصرف فيه شرعا على وجه ناقل له عن الملك الا ما استثنى^(٧) •

٢ - تاريخه :

الوقف بالمعنى الذي استقر عليه عند جمهور الفقهاء كان معروفا عند الامم قبل الاسلام وان لم يسم بهذا الاسم • ذلك لأن أماكن العبادة في مختلف الديانات كانت موجودة مع ما رصد عليها من أموال ذات غلة يتفق منها على القائمين على هذه المعابد • وتعتبر الكعبة من أول ما عرف من الاحباس اذ بناها نبي الله ابراهيم الخليل وولده اسماعيل لتكون مثابة للناس وأمنا • وهذا يعتبر نوعا من انواع الوقوف الذي عرفته الشريعة الاسلامية وأقرته •

وقد عرف المصريون القدماء نظام الوقف على الاسرة • فقد وجد في اوراق البردي صورة عقد هبة صدر من شخص لابنه الاكبر وأمره بصرف الغلات لاختوته على أن تكون الاعيان غير قابلة للتصرف فيها^(٨) • وهذا قريب من الوقف الذري في الفقه الاسلامي •

وقد عرف العرب في الجاهلية نوعا من الاحباس كانوا يجعلونه للأوثان ، وقد جاء كتاب الله بإبطال هذه الاحباس وردّها • فقال سبحانه • ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام • ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون^(٩) •

- (٦) جعفر بن الحسن الهذلي الحلبي المتوفى بالحلة سنة ٦٧٦ هـ • انظر روضات الجنات : ١٤٦/١ • والذريعة : ١٨٦/٢ •
(٧) المغني : ٤٨٩/٥ و ٤٩٢ • وشرائع الاسلام : ٢١١/٢ و ٢١٨ •
(٨) راجع تاريخ القانون للاستاذ الدكتور شفيق شحاته : ٤٧-٣٢ •
(٩) سورة المائدة : ١٠٣ • وراجع القرطبي : ٣٣٥-٣٣٧ •



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وعلى فرض التسليم بان شريحا منع الوقف لعدم مشروعيته ، فإنه يكون رأيا له خالف به الجمهور الذين ذهبوا الى مشروعيته .

٤ - أدلة المشروعية :

الأصل في مشروعية الوقف ما روى عبدالله بن عمر أن عمر - رضي الله عنه - أصاب أرضا من أرض خيبر - فقال : يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط انفس عندي منه . فما تأمرني ؟ فقال : ان شئت حبست أصلها وتصدق بها ، فتصدق بها عمر على ان لا تباع ولا توهب ولا تورث في الفقراء وذوي القربى والرقاب والضياف وابن السبيل . لا جناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف ويعطم غير متمول^(١٨) .

وما روى عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال : ان النبي عليه السلام قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة ، فقال : من يشتري بئر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة ؟ فاشتريتها من صلب مالي^(١٩) .

الى آثار أخر مشهورة عن صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام في مباشرتهم للوقف وتعاملهم به من غير نكير . وفي هذا يقول جابر : لم يكن احد من اصحاب النبي ذو مقدرة الا وقف^(٢٠) .

ويمكن ان يعتمد في الاستدلال على ما روى عن النبي عليه السلام انه

(١٨) راجع فتح الباري : ٢٨٣/٦ و ٣١٢ و ٣١٣ . ونيل الاوطار : ١٢٧/٦ والمحلى : ١٨٠/٩ والبحر الزخار : ١٤٧/٤ والام : ٣٧٥/٣ . والمغني : ٤٨٩/٥ والخصاف : ٥ . ونصب الراية : ٤٧٦/٣ .

(١٩) نيل الاوطار : ١٢٧/٦-١٢٨ و ١٣١ . ونصب الراية : ٤٧٧/٣ . والبحر الزخار : ١٤٧/٤ .

(٢٠) المغني : ٤٨٩/٥ . وراجع المحلى : ١٨٠/٩ وما بعدها . والخصاف : ١٧-٩ . والقرطبي : ٣٣٩/٦ .

قال : اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة اشياء : صدقة جارية ، او علم ينتفع به ، او ولد صالح يدعو له (٢١) . فالصدقة الجارية المذكورة في الحديث تتحقق في الوقف : اذ هو نوع من الصدقات .

٥ - لزومه ، وملكيته :

أبرز الآثار المترتبة على الاختلاف في تعريف الوقف امران • احدهما: لزوم الوقف - بمعنى عدم جواز التصرف فيه ببيع او شراء او هبة او أرت ونحوه من قبل الواقف او الموقوف عليه او ناظر الوقف - او عدم لزومه • الثاني : ملكية الموقوف • ابقى للواقف ، او هي للموقوف عليه ، او هي لله تعالى ؟ وسنبحث موقف الفقهاء المجتهدين من هذين الأمرين كما يلي :

١ - أبو حنيفة :

رأينا ان الامام يعرف الوقف بأنه حبس العين على ملك الواقف والتبرع بريعهما لجهة من جهات الخير في الحال او في المال • ويتضح من هذا التعريف أن عقد الوقف غير لازم ، وان العين الموقوفة باقية على ملك الواقف • فللواقف الرجوع عن الوقف والتصرف فيه ببيع او برهن او غير ذلك (٢٢) •

وقد استدلل الامام علي ما ذهب اليه بالمتقول والمقول :
اما المنقول : فما رواه ابن عبد البر عن الزهري (٢٣) : ان عمر

(٢١) نيل الاوطار : ١٢٧/٦ • والمغنى : ٤٨٩/٥ •

(٢٢) المبسوط : ٢٧/١٢ •

(٢٣) ابن عبد البر الحافظ يوسف بن عبدالله القرطبي المتوفى بشاطبة سنة ٤٦٣ هـ • انظر بغية الملتبس : ٤٧٤ والوفيات : ٣٤٨/٢ • والديباج : ٣٥٧ • والزهري محمد بن شهاب ، اول من دون الحديث ، واحد اكابر الحفاظ والفقهاء من التابعين المتوفى بالحجاز سنة ١٢٤ هـ انظر الوفيات : ٤٥١/١ وتهذيب التهذيب : ٤٤٥/٩ •

مثلا - دائرة الوقف ليس بدسعا ببيع أرض موقوفة أو هبتها



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الثالث : ان يخرج الواقف وقفه مخرج الوصية كأن يقول : اذا مات فأرضي هذه موقوفة على الفقراء ، « أو هي وقف بعد موتي على الفقراء » .
واللزم في هذه انما هو بالنظر الى الورثة فيما يخرج من الثلث اذا مات الواقف مصرا على وقفه ، اما اذا رجع فبطل الوصية من الاساس (٣٠) .

٢ - مالك بن انس :

يعرف الامام مالك الوقف بأنه حبس العين على ملك الواقف ، بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، وذلك بقطع التصرف في رقبته .

فيتضح من هذا ان مالكا يرى لزوم الوقف وعدم صحة التصرف فيه . وهو ما ذهب اليه جمهور الفقهاء . لكنه خالفهم في مذهبه الى ان الموقوف لا يخرج عن ملك الواقف - وهو الذي ذهب اليه ابو حنيفة - .

وتظهر فائدة استمرار ملك الواقف له في ان له الولاية الدائمة على الموقوف ، فله ان يمنع عنه من شاء ، وان يذهب في اصلاحه والنظر فيه كما يشاء . ولما كان القول بان الوقف حبس على ملك الواقف : يوهم ان للواقف الغلة ، اذ هي فائدة الملكية : نص فقهاء المذهب المالكي على انها مملوكة للموقوف عليه (٣١) .

٣ - الشافعي :

يعرف الامام الشافعي الوقف بأنه حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح .

فيتضح من هذا ان اشتراط قطع التصرف في الموقوف داخل في قوام التعريف فيترتب عليه لزوم الوقف ، وانقطاع تصرف الواقف فيه ، ويزول ملكه عن العين وننتقل الى الله تعالى ، لان المالك حبس العين وسبل منفعتيه

(٣٠) المبسوط : ٢٧/١٢ . والزيلعي على الكنز : ٣٢٦/٣ . ومجمع الانهر : ٧٤٠/١ .

(٣١) راجع الخرشي على مختصر خليل : ٧٨/٧ و ٩٨ .

على وجه القرية فازال الملك الى الله تعالى كالتق (٣٢) .

والى هذا ذهب محمد بن الحسن وابو يوسف والزيدية (٣٣) .

٤ - احمد بن حنبل :

يعرف الامام احمد الوقف بأنه حبس مال على الموقوف عليه بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، وذلك بقطع التصرف في رقبته .

فيتضح أنه ذهب مذهب الجمهور في لزوم الوقف وقطع تصرف الواقف فيه ، لكنه اختلف عنهم في مذهبه الى ان الملكية تنتقل الى الموقوف عليه . يقول ابن قدامة (٣٤) : (وينتقل الملك في الموقوف الى الموقوف عليهم في ظاهر المذهب ، قال احمد : اذا وقف داره على ولد اخيه صارت لهم ، وهذا يدل على انهم ملكوه) (٣٥) . وذهب الى هذا المحقق الحلبي من الامامية ، فقد ورد في كتاب الشرائع قوله : (الوقف ينتقل الى ملك الموقوف عليه ، لان فائدة الملك موجودة فيه ، والمنع من البيع لا ينافيه) (٣٦) .

فيتضح من العرض الذي قدمناه ان الفقهاء كاهم - عدا الامام ابي حنيفة - ذهبوا الى لزوم الوقف : فلا يباع ولا يوهب ولا يورث لا من قبل

(٣٢) قليوبي وعميرة : ٩٧/٣ و ١٠٥ . وعبارة المذهب ٤٤٢/١٢ . (ويزول ملكه عن العين ، ومن الاصحاب من خرج قولاً آخر أنه لا يزول . . . والصحيح هو الاول . . . واختلف اصحابنا فيمن ينتقل الملك اليه ، فمنهم من قال ينتقل الى الله تعالى قولاً واحداً . . . ومنهم من قال قولان : احدهما أنه ينتقل الى الله تعالى وهو الصحيح . . . والثاني انه ينتقل الى الموقوف عليه) .

(٣٣) مجمع الانهر : ٧٤١/١ . والهداية : ١١/٣ . والبحر الزخار : ١٤٩/٤ .

(٣٤) عبدالله بن احمد بن محمد المقدسي من اكابر الحنابلة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ انظر الشذرات : ٨٨/٥ . ومراة الزمان : ٦٢٧/٨ .

(٣٥) المغني : ٤٩٢/٥ .

(٣٦) شرائع الاسلام : ٢١٨/٢ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسجد كالمسجد ، على ان الجمهور لا يقولون بانتقال الملكية الى غير مالك ، بل يرون ان الملكية تنتقل الى مالك هو الله تعالى او الموقوف عليهم - على اختلافهم في ذلك - وهو الذي يمكن ان نعبر عنه بمبارة عصرنا : ان الملكية في الوقف انما هي ملكية لشخص معنوي ، لذا فهي ليست سائبة^(٤٤) .

٢ - ان حق الواقف في نصب الولاية على الموقوف وتوزيع ريعه وما الى ذلك لا يستلزم عدم لزوم الوقف أو بقاء الملك له ، فالقرايين والضحايا تصير الى الله تعالى وتخرج عن ملك صاحبها باراقة دمها مع ان صاحبها يتصرف فيها بالاكل والاطعام والتصدق ، وهذه ولاية خواها نه الشارع ، فليكن أمر الوقف كذلك^(٤٥) .

٣ - ان استمرار الأجر للواقف ليس فرعا عن استمرار ملكه للعين ، بل هو فرع عن استمرار وجود العين الموقوفة التي تصدق بها ، والثاني لا يستلزم الاول بحال .

وواضح ان الأدلة العقلية التي تمسك بها الامام ابو حنيفة انما تنصب على دعوى بقاء الملك للواقف في الوقف ، ولكن من أين له الدليل على اثبات التلازم بين بقاء الملك وانتفاء اللزوم ؟ ، فلا يمكن ان تكون دعواه صحيحة الا اذا دلل على ان بقاء الملك للواقف ينافي اللزوم ، وادلته كما رأينا لم تنتج هذه ابدا كيف وقد رأى الامام مالك وبعض الامامية ان الوقف لا يخرج عن ملك الواقف وهو في الوقت نفسه لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، وقد قرر فقهاء المذهب الحنفي لذلك نظيرا في المدبر وام الولد^(٤٦) .

الترجيح :

بالتأمل فيما عرضناه من ادلة يتضح رجحان قول جمهور الفقهاء بلزوم

(٤٤) مقارنة المذاهب في الفقه : ١٢٦ . والقانون المدني م ٤٧ فه .

(٤٥) المرجع السابق : ١٢٦ .

الوقف ، ذلك ان قول ابن عمر : فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث (٤٧) ، انما يمثل الجانب التطبيقي الذي فعله عمر للجانب التعليمي من رسول الله عليه السلام ، وهو دليل لا يقبل الشك على ان الموقوف يتمتع التصرف في عينه ، وهو الحاجز الذي يفصل الوقف عن أوجه الصدقات الاخرى .

وقد لاحظ صاحبنا ابي حنيفة هذا المعنى في دلالة الحديث فانفقا مع الجمهور ، بل ان ابا يوسف روى عنه أنه قال : لو بلغ ابا حنيفة هذا الحديث اقال به ورجع عن بيع الوقف (٤٨) .

وأمر لا بد ان نلاحظه في الترجيح وهو ان اكثر الادلة التي احتج بها الامام ابو حنيفة تنصب على دعوى استمرار ملكية الواقف للموقوف ، وقد اوضحنا ان بقاء الموقوف على ملكية الواقف لا يستلزم ان يكون الواقف حر التصرف بعينه ، فهي اذا أدلة لا تنتج الدعوى الاساسية التي تمسك بها وهي عدم لزوم الوقف .

وأخيرا : فان القول بعدم اللزوم وبجواز تصرف الواقف بالموقوف انما يؤدي الى الحكم بان عقيد الوقف عقد جائز ، والحكم بفصله عن جميع نظائره كالهبات والصدقات التي تعتبر عقودها لازمة لا ينبغي الرجوع فيها الا في حالات استثنائية . وهذا الفصل والتفريق ، لا دليل عليه ولا موجب يقتضيه .

- (٤٦) استحسّن الكمال بن الهمام هذا الرأي ووجهه بما خلاصته : ان ملك الواقف ثابت قبل الوقف بيقين ومنع التصرف بالبيع ونحوه أثبتته حديث عمر وعمل المسلمين فليثبت ذلك القدر ، اما الملك فلم يوجد بقائه على ما كان وهو قول النبي عليه السلام : ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ، فانه ظاهر في التصديق بالغلة مع بقاء الملك ، وكذلك المعنى المعقول الذي تمسك به الجمهور لا يدل الا على اللزوم فقط .
- (٤٧) من لفظ رواية البخاري . فتح الباري : ٢٨٤/٦ .
- (٤٨) انظر المبسوط : ٢٨/١٢ ، ونيل الاوطار : ١٢٩/٦ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وذهب الخنابلة الى جواز استبدال مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار
في موضع لا يصلح فيه ، بان يباع ويصرف الثمن الى مسجد آخر (٥٣) .
وقد رد ابن قدامة على محمد بن الحسن فيما ذهب اليه فقال : ولنا
على محمد بن الحسن أنه ازالة ملك على وجه القرية فلا يعود الى ملكه
باختلاله وذهاب منافعه كالتق (٥٤) .

واما الحالة الثانية وهي ان يضيق المسجد بأهله ولم يمكن توسيعه في
موضعه فان الخنابلة ذهبوا فيها الى جواز الاستبدال وازافة الثمن الى انشاء
مسجد آخر (٥٥) .

ولمحمد بن الحسن رأى قريب من هذا وهو ان المسجد اذا ترك
الناس الصلاة فيه بالجماعة يخرج من ان يكون مسجدا ، فاذا لم يعرف
له بان ، وبني الناس مسجدا آخر ثم اجتمعوا على بيعه واستعانوا به في ثمن
المسجد الآخر ، فلا بأس بذلك (٥٦) .

تبقى الحالة الثالثة ، وهي ان تقوم مصلحة تدعو الى التصرف بالمسجد
بأخذه كله أو بعضه للطريق العام ، او يبيع بعض عرصته لانعام بنائه .
فذهب الخنابلة ومحمد بن الحسين من الحنفية وبعض المالكية الى جواز
ذلك . وفي هذا يقول ابن قدامة : أو مسجد ... لم تمكن عمارته ولا عمارة
بعضه الا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته (٥٧) : وجاء في مجمع
الانهر : لو ضاق الطريق وبجنبه مسجد واسع مستغنى عنه يوسع الطريق
منه لان كليهما للمسلمين (٥٨) .

-
- (٥٣) المغني : ٥١٧/٥ والزيلعي : ٣٣١/٣ .
(٥٤) المغني : ٥١٩/٥ .
(٥٥) المغني : ٥١٧/٥ . والزيلعي : ٣٣٠/٣ .
(٥٦) المبسوط : ٤٣/١٢ . والمغني : ٥١٧/٥ .
(٥٧) المغني : ٧٥٦/٢ . وراجع الزيلعي على الكنز : ٣٣١/٣ . وانظر الدسوقي
على الشرح الكبير : ٩٢/٤ .

ويبدو ان من ذهب الى هذا فانما بنى مذهبه على المصلحة ، أو
الضرورة ، وعلى ان حرمة المسجد لا تبقى بعد صرف النظر عن اعتباره
مسجدا ، لذا قال الامام احمد : يحول المسجد خوفا من المصوص ، واذا
كان موضعه قدرا ، ونص على جواز بيع عرصته . وتكون الشهادة في ذلك
على الامام (٥٩) . يؤيد هذا ان اكثر ما يذكره الفقهاء من احكام الوقف انما
هو مستند الى رعاية المصلحة (٦٠) .

وقد استدل الحنابلة بما روى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب
الى سعد لما بلغه انه قد نقب بيت المال الذي بالكوفة : انقل المسجد الذي
بالتمارين واجعل بيت المال في قبلة المسجد فانه لن يزال في المسجد مصل ،
وكان هذا بمشهد من الصحابة ولم يظهر خلافه (٦١) .

وذهب الجمهور الى المنع من ذلك لتعلق القرية بالعرصة (٦٢) . الا
اذا قامت الضرورة وتحققت بيقين ، اذ الضرورات تبيح المحظورات ، والنظر
في تحققها انما هو الى الولاية والفقهاء المجتهدين .
٢ - استبدال العقار ذي الغلة ، والمنقول .

تفاوتت مذاهب الفقهاء في استبدال الموقوف عقارا أو منقولا ، فمنهم
من تشدد فيه فلم يبيحه الا لضرورة ، ومنهم من اجازه اذا تحققت المصلحة
ولو لم تكن هناك ضرورة ، وسنعرض آرائهم ووجهات نظرهم على
الوجه التالي :

١ - الملكية :

الملكية فرقوا بين العقار والمنقول :

-
- (٥٩) المغني : ٥١٨/٥ .
(٦٠) البحر الزخار : ١٦٦/٤ .
(٦١) المغني : ٥١٨/٥ والبحر الزخار : ١٦٠/٤ .
(٦٢) حاشية العدوى على الخرشي : ٩٥/٧ والبحر الزخار : ١٥٨/٤ .
والمغني : ٥١٨/٥ .

فأجازوا استبدال المنقول اذا تحققت المصلحة باستبداله ، جاء في مختصر خليل وشرحه : (٦٣) وبيع مالا ينتفع به من غير عقار أى ان الموقوف اذا لم يكن عقارا اذا صار لا ينتفع به في الوجه الذى وقف فيه كالثوب يخلق والفرس يمرض وما اشبه ذلك فانه يباع ويشتري بثمانه مثله مما ينتفع به (٦٤) .

بل انهم ذهبوا الى أبعد من هذا فنصوا على ان الموقوف اذا احتساج الى نفقة وكانت النفقة في بيت المال وليس فيه مال ، بيع وعوض به مالا يحتاج الى نفقة . كالفرس تكون وقفا على الغزو - فان نفقتها تكون في بيت المال - فاذا لم توجد بيع الفرس وعوض بثمانه سلاح مما لا يحتاج الى نفقة (٦٥) .

اما اذا كان عقارا فالقاعدة ان لا يباع مطلقا . وفي هذا يقول الامام مالك : لا يباع العقار الحبس ولو خرب ، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع ذلك (٦٦) .

الا انهم استثنوا من ذلك حالات الضرورة ، كتوسيع مسجد او مقبرة او طريق عام ، فأجازوا بيعه ، ولو بالاكراه اذا اقتضى الامر ، لأن هذه المصالح عامة للأمة ، واذا لم تبع الاحباس لأجلها تعطلت واصاب الناس ضيق ، ومن الواجب التيسير على الناس في عبادتهم ، وسيرهم ، ودفن موتاهم (٦٧) . وفي هذا يقول الخرشي : تقدم ان الحبس لا يجوز بيعه ولو صار خرابا الا العقار في هذه المسألة وهي ما اذا ضاق المسجد باهله

(٦٣) خليل بن اسحاق بن موسى ولي الافتاء في القاهرة على مذهب الامام مالك وتوفي سنة ٧٧٦ هـ . انظر الدرر الكامنة : ٨٦/٢ ، والديباج : ١١٥ .

(٦٤) انظر الخرشي على المختصر : ٩٤/٧ - ٩٥ .
(٦٥) الدسوقي على الشرح الكبير : ٩٠/٤ . والخرشي : ٩٤/٧ ، والمبدونة : ٣٤٢/٤ .

(٦٦) انظر المبدونة : ٣٤٢/٤ .
(٦٧) الدسوقي على الشرح الكبير : ٩١/٤ .

واحتاج الى توسعة وبجانبه عقار حبس او ملك : فانه يجوز بيع الحبس
لأجل توسعة المسجد . وان ابى صاحب الحبس او صاحب الملك عن بيع
ذلك فاشتهور انهم يجبرون على بيع ذلك ويشترى بثمن الحبس ما يجعل
حبسا كالأول . ومثل توسعة المسجد توسعة طريق للمسلمين
ومقبرتهم (٦٨) .

وظاهر كلامه ان الوقف لا يدخل في المسجد او الطريق الا بثمن ،
مطلقا ، ومن المالكية من فرق بين ما اذا كان الموقوف عليهم معينين أو غير
معينين .

فاذا كان الموقوف عليهم معينين ، فانه يدفع اليهم الثمن ، على أن يشتروا
به عقارا يحل محل الأول بمصارفه وشروطه .

اما اذا كان الموقوف عليهم غير معينين ، كالفقراء مثلا : فانه لا يعوض
بثمن : لأنه لم يتعلق به حق لمعين وما يحصل من الأجر لواقفه اذا ادخل
في مسجد أو طريق عام أو مدفن اعظم مما قصد تحجيسه لأجله أولا (٦٩) .

ومن هذا ينضح ان المالكية اجازوا الاستبدال في العقار في الضرورات
العامة ، أما فيما عداها فانهم لم يجيزوه حتى ولو تخرب الوقف واصبح
لا يستغل في شيء . وقد قالوا : انما لم يبيع العقار الحبس اذا خرب لأنه
يجد من يصلحه بايجار سنين فيعود كما كان .

الا ان ابن رشد (٧٠) أفتى بان الارض المحبسة اذا انقطعت غلتها
جملة ، وعجز عن عمارتها وكرائها ، فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان يكون

(٦٨) انظر شرحه على المختصر : ٩٥/٧ .

(٦٩) انظر الدسوقي على الشرح الكبير : ٩٢/٤ .

(٧٠) محمد بن احمد (الجذ) قاضي الجماعة بقرطبة المتوفى بها سنة
٥٢٠هـ . انظر بغية الملتبس : ٤٠ . والديباج : ٢٧٨ .

حبسا مكانها ، ويكون ذلك بحكم من القاضي بعد ثبوت ذلك السبب ،
والعبطة في ذلك للمعوض عنه ، ويسجل ذلك ويشهد به (٧١) .

ب - الشافعية :

تشدد الشافعية في امر استبدال العين الموقوفة ، وكانهم رأوا ذلك سبيلا
الى ضياع الاوقاف .

وبالرجوع الى كتب الشافعية وجدنا ان الصور التي يجرى البحث في
مشروعية استبدالها أو عدم مشروعيتها لا تعدو ان تكون نخلة فجفت أو بهيمة
فرمت أو جذوعا على مسجد فتكسرت . وهذه الصور التي انتفت المنفعة
الاصلية منها هي التي دار خلاف الشافعية حولها . واهم فيها وجهان :

الوجه الاول : المنع من بيعها واستبدالها ، بل تبقى محبوسة على
الانتفاع حتى لو أدى الانتفاع بها الى استهلاكها .

وفي هذا يقول الشربيني (٧٢) وهو يشرح عبارة المنهاج : ولو جفت
الشجرة لم ينقطع الوقف على المذهب ، بل ينتفع بها جذعا ، ما نصه : فان
لم يمكن الانتفاع بها الا باستهلاكها باحراق او نحوه ففيه خلاف : قيل
تصير ملكا للموقوف عليه لكنها لا تباع ولا توهب ، بل ينتفع بعينها كأمر الولد
ولحم الأضحية وصحيح هذا ابن الرقعة فان قيل : يلزم عليه التنافي ،
اذ القول بان الوقف لا يبطل وتعود ملكا متنافيا : اجيب بان معنى عوده
ملكاً انه ينتفع به ولو باستهلاك عينه كالأحراق ، ومعنى عدم بطلان الوقف

(٧١) التاج والاكلیل : ٤٢/٦ . والعدوى على الخرشي : ٩٥/٧ .

(٧٢) محمد بن احمد الخطيب الشربيني . فقيه شافعي من اهل القاهرة
توفي سنة ٩٧٧ هـ . انظر خطط مبارك : ١٢٧/١٢ . والشذرات :
٣٨٤/٨ .

انه ما دام باقيا لا يفعل به ما يفعل بسائر الاملاك من بيع ونحوه ...
فلا تنافي (٧٣) .

الوجه الثاني : جواز البيع لتعذر الانتفاع به كما شرطه الواقف .
وتوضيحا لهذا يقول الشيرازي (٧٤) : فان قلنا تباع كان الحكم في ثمنه
حكم القيمة التي توجد من متلف الوقف (٧٥) . وقد بين الشافعية ان القيمة
التي تجب بالاتلاف المضمون يلزم ان يشتري بها ما يكون وقفا مكان الذي
اتلف (٧٦) . وهكذا هنا على هذا القول يجب ان يؤخذ بالثمن ما يحل محل
العين المبعة .

وقد رجح اكثر الشافعية الوجه الاول القاضي بعدم انقطاع الوقف .
وهذا الذي ذكرناه انما هو في المنقول او ما هو في حكم المنقول ، اما العقار
فلم تتعرض له كتب الشافعية ، وكانهم ذهبوا الى أنه لا يمكن ان تسلب
منفعته بحال ، فما دام الأمر كذلك فلا يصح بيعه واستبداله ، لكن يمكن
عن طريق التخريج ان تجري الخلاف في الارض التي سلبت منها المنفعة
بقين ، الا انه يبقى في المذهب رجحان المنع من البيع والاستبدال .

ج - الامامية :

موقف الامامية من بيع العين الموقوفة واستبدالها قريب مما ذهب اليه
الشافعية ، فقد ذهبوا الى ان الدار الموقوفة اذا تهدمت لم تخرج العرصية
عن الوقف ، هذا في العقار . اما المنقول ، فقد مثلوا له بنخلة انقطعت من

(٧٣) مغنى المحتاج : ٣٩١/٢ - ٣٩٢ ، وراجع المذهب : ٤٥٥/١ . وقلوبى
وعميرة : ١٠٧/٣ - ١٠٨ .

(٧٤) ابراهيم بن علي الفيروز ابادى الذى بنى له النظام مدرسته النظامية
ببغداد فكان يديرها الى ان توفي سنة ٤٧٦ هـ انظر الباب : ٢٣٢/٢ .
وابن السبكي : ٨٨/٣ . والوفيات : ٤/١ .

(٧٥) المذهب : ٤٤٥/١ .

(٧٦) مغنى المحتاج : ٣٩١/٢ .

الراجح المنع
مما الاستبدال - البيع

الوقف ، وقد اختلفوا فيه : فمنهم من اجاز البيع ، ومنهم من منعه وهو
الراجح ، يقول المحقق الحلبي : ولو انقلعت نخلة من الوقف ، قيل :
يجوز بيعها ، لتعذر الانتفاع الا بالبيع ، وقيل : لا يجوز ، لامكان الانتفاع
بالاجارة للتسقيف وشبهه ، وهو اشبه (٧٧) .

الا أنهم خالفوا الشافعية في أمر الموقوف اذا جرى بين الموقوف عليهم
خلاف يخشى منه خراب الوقف ، فانفردوا بالقول بجواز البيع ، وفي هذا
يقول المحقق الحلبي : ولو وقع بين الموقوف عليهم خلف بحيث يخشى
خرابه جاز بيعه (٧٨) .

أما اذا لم يقع اختلاف بين الموقوف عليهم ولم يخش خراب الوقف
ولكن البيع انفع لهم فالوجه عند الامامية المنع من البيع ، وان كان هناك
قول ضعيف بجوازه .

فكان الامامية ذهبوا الى جواز بيع الموقوف اذا تحقق شرطان :
احدهما : وقوع اختلاف بين من وقفت العين عليهم ، ثانيهما : ان يخشى
من هذا الخلاف خراب الوقف .

وهذا الرأي يؤخذ عليه انه ممكن ان يكون بابا وذريعة مشروعة
ليبيع الوقف والتصرف فيه ، فاذا رغب الذين وقفت العين عليهم بيعها ،
تشاخوا وتركوا رعاية العين الموقوفة ، فيباح البيع ، وبقليل من التأمل يبدو
أن في هذا لتناقضا مع المبدأ المتشدد الذي يسود موقف الامامية من التصرف
في الوقف .

يبقى بعد هذا ان تتساءل عن الثمن ، هل يوزع على الموقوف عليهم
باعتبار ان الوقف ينتقل الى ملك الموقوف عليه وبعد بيع العين لا يكون هناك

(٧٧) شرائع الاسلام : ٢/ ٢٢٠-٢٢١ .

(٧٨) شرائع الاسلام : ٢/ ٢٢٠ .

وقف اذ هو لم يتناول القيمة ؟ هذا هو المتبادر من العبارة ، والظاهر من مقارنته بما ذهبوا اليه في الموقوف اذا جنى عليه واوجبت الجناية أرشاً .
فقد نصوا على ان الأرش للموقوف عليهم . وهل يشتري بالثمن ما يقوم مقام الهالك ؟ قيل نعم .

وقيل : لا بل تكون للموجودين من الموقوف عليهم . ويرى الحلبي :
ان هذا اشبه : لأن الوقف لم يتناول القيمة (٧٩) .

يظهر مما تقدم ان طابع المذاهب الثلاث هو التشدد في بيع الموقوف واستبداله ومنعه الا في حالات تدور في الأعم الأغلب على الضرورة .

ولم يرتض فريق من الفقهاء هذا التشدد ، ورأوا فيه افراطاً قد يجر الى مفسدة ، كأن تبقى دور الوقف خاوية خربة ، أو تبقى اراضيها مهجورة ميتة لا زرع فيها ولا نبت مما يترتب عليه ضرر بالمستحقين وجهات البر والخير ، وضرر على الجماعة والمجتمع .

وهذا الفريق لم يخالف في ان الوقف ينبغي ان يكون مؤبداً ، لكنه رأى أنه اذا قام مانع من التأييد فإنه يمكن تأييده على وجه يخصه استيفاء الغرض ، وهو الانتفاع على الدوام في عين اخرى ، فالجمود على العين مع تعطلها تضييع للغرض ، وهذا مما شهد الشرع له بالاعتبار ، فالهedy - وهو ما يهدى الى الحرم من النعم - اذا اصابه عطب في الطريق يذبح في الحال وان كان يختص بموضع ، فلمّا تعذر تحصيل الغرض بالكلية استوفي منه ما امكن وترك مراعاة المحلل الخاص عند تعذره ، لأن مراعاته مع تعذره تفضي الى فوات الانتفاع بالكلية ، فهكذا الوقف المعطل المنافع ، واصحاب هذا الاتجاه هم الحنابلة والحنفية ، وسنستعرض آراءهم كما يلي :

(٧٩) الشرائع : ٢/٢١٩ .

د - الحنابلة :

لم يفرق الحنابلة بين عقار ومنقول ، بل انهم اخذوا حكم العقار من المنقول ، فلما قام الاجماع الفقهي على ان الفرس الحبيس على الغزو اذا كبرت فلم تصلح للغزو وامكن الانتفاع بها في شيء آخر مثل ان تدور في الرحى أو يحمل عليها تراب أو تكون رغبة في تاجها : يجوز بيعها ، فما المانع من ان يقاس عليها ما يكون في معناها من منقول آخر أو عقار ؟ فبالبيع والاستبدال يكون استبقاء للوقف بمعناه عند تعذر ابقائه بصورته .

واذا بيع هذا الوقف فأى شيء اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز ، سواء كان من جنسه أو من جنس غيره لان المقصود المنفعة لا الجنس^(٨٠) .

ولكن ينبغي ان تصرف غلات البذل الى المصلحة التي حبست العين الاولى عليها^(٨١) .

والذى له البيع والشراء في الاستبدال هو الحاكم اذا كان الوقف على مصلحة عامة . اما ان كان على معين فالذى يتولى الاستبدال ناظره الخاص ، ويحتاط الناظر بالحصول على اذن الحاكم له . يقول ابن التاجر :^(٨٢) وببيعة الحاكم ان كان على سبل الخيرات ، والا فناظره الخاص ، والأحوط اذن حاكم له^(٨٣) . وانما جعل الحنابلة الاستبدال للناظر اذا كان الوقف على معين لأنهم يرون ان الملك في الموقوف الى الموقوف عليهم^(٨٤) .

(٨٠) المغني : ٥١٨/٥ و ١٩ ، ومنتهى الارادات : ١٩/٢ .

(٨١) المغني : ٥١٩/٥ .

(٨٢) محمد بن احمد بن عبد العزيز . فقيه حنبلى مصرى توفي سنة ٩٧٢ هـ

انظر كشف الظنون : ١٨٥٣/٢ والاعلام : ٢٣٣/٦ .

(٨٣) منتهى الارادات : ٢٠/٢ .

(٨٤) المغني : ٤٩٢/٥ .

وواضح ان ما تقدم من رأى للحنابلة انما هو في الموقوف اذا لم يعد صالحا للانتفاع به على الوجه الذى رصد من اجله .

اما اذا لم تعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت ، وامكن بالاستبدال ان يدر على الموقوف عليه ثمرة اكثر : فان الحنابلة ذهبوا الى منع البيع والاستبدال : لأن الاصل عندهم تحريم البيع ، وانما أبيع صيانة لمقصود الوقف عن الضياع ، ومع الانتفاع به لا يضيع المقصود فلا يباح البيع^(٨٥) . لكن اذا بلغ الموقوف في قلة الغلة الى حد لا يعد نفعا ، فان وجود تلك الغلة تعتبر كالعدم ، فيجوز عندئذ الاستبدال .

فترى من هذا ان الحنابلة فتحوا باب الاستبدال وجعلوا المدار فيه على تحقيق المصلحة وتلبية داعية الضرورة .

ولم يغفلوا - وهذا منطلقهم - ان المصلحة قد تتحقق ببيع بعض الوقف لاصلاح باقيه . فنصوا على جواز ذلك . وفي هذا يقول ابن النجار : ويصح بيع بعضه لاصلاح باقيه ان اتحد الواقف والجهة ، ان كانا عينين أو عينا ولم تنقص القيمة ، والايبيع الكل^(٨٦) .

هـ - الحنفية :

ذهب الفقهاء الاحناف الى ان بيع الموقوف المنقول جائز اذا تحققت المصلحة ببيعه ، فاذا كان الوقف دابة أو آلة زراعة فلم يعد صالحا للغرض الذى وقف من أجله جاز بيعه ، ويشترى بالثمن ما يقوم مقامه ويتحقق به الغرض^(٨٧) .

اما العقار فقد ذكروا ان بيعه واستبداله يتصور في حالتين :
الاولى : ان يكون مشروطا في عقد الوقف . والثانية : ان لا يكون

(٨٥) المفتي : ٥١٩/٥ .

(٨٦) منتهى الارادات : ٢٠/٢ .

مشروطا بل يدعو اليه خروج الوقف عن الانتفاع بالكلية ، أو امكان ان يستبدل بما يكون خيرا للوقف ، أى مع كونه منتفعا به في الجملة .

فالحالة الاولى : كأن يقول عند انشاء الوقف : أرضي وقف على ان ي استبدال غيرها بها ، أو على ان لي بيعها وجعل غيرها وقفا موضعها .

فذهب ابو يوسف وهلال^(٨٨) والخفاف^(٧٩) من الحنفية الى ان الوقف صحيح والشرط صحيح . وهذا الرأي - وان خالف فيه محمد بن الحسن بقوله : ان الوقف صحيح والشرط باطل - : هو الذى عليه الفتوى^(٩٠) . قال الطرسوسي^(٩١) : والقول عندنا ما قال ابو يوسف^(٩٢) .

وانما ذهب الحنفية - في الرأي الراجح - الى انفاذ اشتراط الاستبدال ، لأن ذلك الشرط لا ينافي لزوم الوقف وتأيدته ، فاللزوم والتأيد قد يتحققان بالاستبدال ، اذا ما تضاءلت غلة الوقف او انعدمت .

والاستبدال في هذه الحالة انما هو تنفيذ لشرط الواقف فيرجع اليه فيه بموجب ما اعطاه الشارع من ولاية خاصة ، فان اشترطه الواقف لنفسه فهو له ، وان جعله لمتولي الوقف فهو له ولو لم يستأذن القاضي^(٩٣) .

(٨٧) الفتاوى الهندية : ٣٠١/٢ . وفتح القدير : ٥٥/٥ - ٥٦ .

(٨٨) هلال بن يحيى بن مسلم البصرى من اعيان الحنفية المتوفى سنة ٢٤٥ هـ . انظر الجواهر المضيئة : ٢٠٧/٢ والاعلام : ٩٥/٩ .

(٨٩) احمد بن عمر الشيباني المتوفى ببغداد سنة ٢٦١ هـ . انظر الجواهر المضيئة : ٨٧/١ والاعلام : ١٧٨/١ .

(٩٠) المبسوط : ٤١/١٢ - ٤٢ وفتح القدير : ٥٨/٥ .

(٩١) ابراهيم بن علي بن احمد قاضي دمشق . توفي فيها سنة ٧٥٨ هـ . النجوم الزاهرة : ٣٢٦/١٠ ، وورد في الجواهر احمد بن علي والاول اصبح فانظر : ٨١/١ .

(٩٢) انفع الوسائل : ١٠٩ .

(٩٣) فتح القدير : ٥٩/٥ . وانفع الوسائل : ١١١ .

وإذا استبدل من له اشتراط الاستبدال مرة فليس له ان يستبدل مرة اخرى لانتهاء الشرط بمرة الا ان تذكر عبارة تفيد التكرار^(٩٤) .

وإذا باع الموقوف ، فان ما يشتري بثمنه من عقار يكون وقفا ، ولا يتوقف على ان يقفه بلفظ يخصه اذ هو بدل عما بيع^(٩٥) .

وظاهر ان البيع والاستبدال في حالة اشتراطه انما هو تنفيذ للاشتراط ، فلا يتوقف على نقص الغلات ولا على عدمها : اذ الحنفية رأوا ان شرط الاستبدال بحد ذاته لما كان لا يبطل الوقف وجب اعتباره ، وفي هذا يقول الكمال ابن الهمام^(٩٦) : هذا الشرط (الاستبدال) لا يبطل الوقف لأن الوقف يقبل الانتقال من ارض الى ارض ، فان ارض الوقف اذا غصبها غاصب واجرى عليها الماء حتى صارت بحرا لا تصالح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بها أرضا اخرى فتكون وقفا مكانها ... ولا يقال حكم الوقف اذا صح الخروج عن ملكه فلا يسكنه ببعه ، لانا نقول : حكم ذلك على وجه ينفذ فيه شرطه الذي شرط في أصل الوقف اذا لم يخالف امرا شرعيا ، وقد بينا ان شرط الاستبدال لا يخالفه فوجب اعتباره^(٩٧) .

لكن ينبغي ان يكون هناك ما يقصون بيع الوقف واستبداله عن العبث او الغبن بأن يتحقق في الاستبدال معنى يقصد به مصلحة للوقف ، ولا تنحصر المصلحة في تكثير الغلات ، بل قد تكون باستبدال عقار يعسر الاشراف عليه لبعده من محل اقامة ناظره بعقار يسهل فيه ذلك .

الحالة الثانية : ان لا يكون البيع والاستبدال مشروطا في عقد الوقف ،

(٩٤) الفتاوى الهندية : ٣٢٣/٢ . وفتح القدير : ٥٨/٥ .

(٩٥) فتح القدير : ٥٩/٥ وانفع الوسائل : ١١١ و ١١٢ .

(٩٦) محمد بن عبدالواحد السيواسي امام من علماء الحنفية المتوفى بالقاهرة

سنة ٨٦١ هـ . انظر الضوء اللامع : ١٢٧/٨ ، والجواهر : ٨٦/٢ .

والشذرات : ٢٨٩/٧ .

(٩٧) فتح القدير : ٥٨/٥ .

ويقوم ما يدعو الى البيع والاستبدال ، بان خرج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به ، او لم يخرج عن الانتفاع به ولكن امكن ان يؤخذ بثمنه ما هو خير منه .

١ - فاذا خرج الوقف عن الانتفاع به بان يكون خرابا وليس له ما يعمر به أو تصير الارض الزراعية سبخة لا تخرج غلة تزيد على مؤنتها : فلاستبدال - وفقا للرأى الراجح - جائز . ولكن يشترط ان يأذن به القاضي . وذهب بعض الحنفية - وهو قول مرجوح - الى عدم الجواز ، فجاء في الفتاوى الهندية : وقد اختلف كلام قاضي خان ، ففي موضع جوزه للقاضي بلا شرط الواقف حيث رأى المصلحة فيه . وفي موضع منعه منه ولو صارت الارض بحال لا ينتفع بها . والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية ، وان لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به ، وان لا يكون البيع بغبن فاحش (٩٨) .

ويقول ابن الهمام : والحاصل ان الاستبدال ... ان كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به ، فينبغي ان لا يختلف فيه (٩٩) .

وجاء في فتاوى الطرسيوسي : روى عن محمد أنه : اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال ، والقيم يتجد بثمنها ارضا اخرى اكثر ريبا ، له ان يبيع هذه الارض ويشتري بثمنها ما هو اكثر ريبا . وفي المنتقى عن هشام سمعت محمدا يقول في الوقف : اذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين ، فللقاضي ان يبيعه ويشتري بثمنه غيره ، وليس ذلك الا للقاضي (١٠٠) .

(٩٨) ٣٢٤/٢ . وقاضي خان هو حسن بن منصور ، فخر الدين الفرغاني ، فقيه من كبار الحنفية ، توفي سنة ٥٩٢هـ ، انظر الجواهر : ٢٠٥/١ ، والاعلام : ٢٢٩/٢ .

(٩٩) فتح القدير : ٥٨/٥ .

(١٠٠) انفع الوسائل : ١١٧ وهشام هو ابن عبيدالله الرازي من اهل الراى أخذ عن ابي يوسف ومحمد توفي سنة ٢٠١هـ انظر ميزان الاعتدال : ٢٥٤/٣ والجواهر : ٢٠٥/٢ .

وهناك أربع صور لها شبه بهذه الحالة ، رأى الفقهاء الاخشاف
- على الرجحان - جواز الاستبدال في اثنتين ، ومنعه في اثنتين •

أما صورتا انجواز فهما :

أ - اذا غصب الوقف غاصب وعجز المتولي عن أخذه ولا دليل يثبت
الغصب ، واراد الغاصب دفع القيمة ، فعلى المتولي أخذها وشراء عقار
به يكون بدل المغصوب •

ب - اذا غصب الوقف غاصب وهناك بينة على الغصب ويمكن أخذه ، الا أن
الغاصب أفسد الارض فلم تعد صالحة للغرض الذي وقفت من اجله ،
ففي هذه الصورة يضمن الغاصب القيمة ، وما يشتري بها يكون وقفا
يقوم مقام المغصوب (١٠١) •

واما صورتا المنع فهما :

أ - اذا خاف متولي الوقف من ان يتغلب ولي الأمر على ارض الوقف
فالمفتوى على ان البيع لا يجوز وهناك قول مرجوح بالجواز (١٠٢) •

ب - اذا خرب الوقف فأراد القيم ان يبيع بمضه ليعمر به الباقي : فالمفتوى
على أنه لا يجوز ، وقد استشكل على هذا الحكم أنه اذا جاز بيع
الكل - في حالة تعطل المنافع - فلأن يجوز بيع بمضه لحياء البعض
أولى • وقد أجاب الطرسوسي عن هذا الاشكال بقوله : انما جوزنا
بيع الكل وان يشتري به عوضه : ببقية للوقف ونظرا للمستحقين •
أما في هذه المسألة ... فانا لو جوزنا ذلك أدى الى افناء الوقف من
غير ان يتعوض عنه ، بخلاف ما اذا باع الكل فانه لا يذهب شيء
بلا عوض ، بل ربما يكون عوضه أجود منه وأبقى للوقف فلماذا قلنا
بالجواز في الاولى وبالمنع في الثانية (١٠٣) •

(١٠١) فتح القدير : ٥٨/٥ •

(١٠٢) انفع الوسائل : ١١٨ •

(١٠٣) انفع الوسائل : ١١٨ و ١٢٠ •

وقد يبدو بالتأمل نوع تعسف في هذا الفرق ، اذ بيع بعض الوقف لعمارة بعضه الآخر قد يؤدي الى انشاء عمارة تلتحق بالارض ، فهي عقار ايضا وتحقق المصلحة بذلك ، لكن اذا حملنا فتوى الطرسوسي على سرف بدل البيع على اجرة استصلاح الارض ، أو ما يشبه ذلك فانه يمكن التسليم بان هذا البيع قد يؤدي الى افناء الوقف من غير ان يتعوض عنه .

٢ - واذا لم يخرج الوقف عن الانتفاع به ولكن امكن ان يستبدل به ما هو أنفع منه : فقد اختلف فقهاء المذهب الحنفي في ذلك .

فذهب هلال والحلواني وابن الهمام الى عدم الجواز :

أما هلال فقال في وقفه : قلت : أرأيت لو قال : صدقة موقوفة لله أبدا ، ولم يشترط بيعها ، أله ان يبيعها ويستبدل بها ما هو خير منها ؟ قال : لا يكون له ذلك ... قلت : ولم لا يجوز له ذلك وهو خير للوقف ؟ قال : لأن الوقف لا يطلب به التجارة^(١٠٤) .

وأما شمس الأئمة الحلواني فقد سئل عن أوقاف المسجد اذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولي ان يبيعها ويشتري مكانها أخرى ؟ قال : نعم . قيل : ان لم تعطل ولكن يؤخذ بثمرتها ما هو خير منها هل له ان يبيعها ؟ قال : لا .^(١٠٥) .

وأما ابن الهمام فيقول : وان كان الاستبدال لا لشرط ، بل اتفق أنه امكن ان يؤخذ بثمر الوقف ما هو خير منه مع كونه متفعا به : فينبغي ان لا يجوز ، لان الواجب ابقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة أخرى ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الاول (فيما اذا نص في عقد

(١٠٤) انفع الوسائل : ١١٢ .

(١٠٥) انفع الوسائل : ١١٢ والحلواني هو شمس الأئمة عبدالعزيز بن

احمد البخاري امام أهل الرأي في بخارى المتوفى سنة ٤٤٨ هـ .

انظر الجواهر : ٣١٨/١ ، والاعلام : ١٣٧/٤ .

الوقف على الاستبدال) الشرط ، وفي الثاني (فيما اذا انعدم النفع)
المضرورة ، ولا ضرورة في هذا (١٠٦) .

وذهب بعض الفقهاء الى الجواز ، فقد روى عن ابي يوسف أنه
يجيزه ، لأنه انفع للوقف وليس فيه منافاة لمقصده (١٠٧) . ويقول ابن نجيم:
ان كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله ان اعطى مكانه بدلا
أكثر ريعا منه ، في صقع أحسن من صقع الوقف : جاز عند القاضي
ابي يوسف والعمل عليه (١٠٨) .

وروى عن محمد بن الحسن قوله : اذا ضعفت الارض الموقوفة عن
الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى أكثر ريعا : له ان يبيع هذه
الارض ويشتري بثمنها ما هو أكثر ريعا (١٠٩) . وعلى القول بالجواز فانه
يشترط اذن القاضي لأن ولاية الاستبدال له اذا رآه مصلحة (١١٠) .

والفتوى من قديم الزمان على الجواز ، وفي هذا يقول الطرسوسي :
واما المسألة الثانية وهي ما اذا ضعفت الارض عن الاستغلال ، فهذه المسألة
عرفت الرواية فيها عن محمد كما ذكرناه . والفرق بينها وبين المسألة
الاولى : ان في الاولى شرط التمثل والتعذر ، وفي الثانية الضعف . والجواب
صحيح على قول محمد لأنه روى عنه ايضا القول بالاستبدال اذا كانت
المصلحة فيه للوقف ، فلا يشكل قوله بالبيع هنا . وتلخص حيث شد من
الجواب في المسألة : ان فتوى شمس الأئمة ، على أنه لا يجوز بيع وقف

(١٠٦) فتح القدير : ٥٨/٥ - ٥٩ .

(١٠٧) فتح القدير : ٥٩/٥ . وانفع الوسائل : ١١٣ .

(١٠٨) البحر الرائق : ف/٣٤١ . وابن نجيم هو زين الدين بن ابراهيم
بن محمد صاحب التصانيف المتوفى سنة ٩٧٠ هـ . انظر الشذرات :
٣٥٨/٨ . وخطط مبارك : ١٧/٥ .

(١٠٩) انفع الوسائل : ١١٣ .

(١١٠) انفع الوسائل : ١١٤ .

المسجد تعطل أو لم يتعطل ، ووافق بعض المشايخ ، وهكذا روى عن هلال أيضا •

قلنا : ان قول محمد أولى مما ذهب اليه هلال وشمس الأئمة ومن وافقه من المشايخ^(١١١) •

وقد وضعت شروط لجواز الاستبدال ، منها : ان لا يكون بغير : اذ البيع بغير ظلم وتبرع بجزء من الوقف وهو لا يجوز •

ومنها : ان لا تباع العين لشخص له دين على المتولي ، أو كان قريباً له ممن لا تقبل شهادته له ، اذ في هذا احتمال وقوع غبن في مال الوقف •

ومنها : ان يتحقق ان العين التي اشترت بضمن العين المبيعة اكثر نفعا من تلك التي بيعت اذا لم يكن الاستبدال بشرط الواقف •

وقد أضيفت شروط مشددة أخرى الى هذه اشروط ، دعا اليها ما ظهر على مر العصور من عبث بعض العابثين • وفساد بعض القضاة أو الحاكمين ، فقد عمد بعض هؤلاء الى شراء العين الموقوفة المثمرة ، بعد ان اصطنعوا شهود زور شهدوا أن في الاستبدال مصلحة وان تلك العين لا ثمرة فيها ولا نفع •

فكان من أثر هذا ان نجد الطرسوسي يضيف الى الشروط السابقة شروطاً أخرى منها : ان يفحص القاضي بنفسه الوقف والبذل • ومنها : أن يكلّف اثنين من الخبراء العادلين الامناء بالفحص ، ومنها : إجراءات دقيقة محكمة في الاستجواب واداء الشهادة وكتابة وثيقة الاستبدال • والذي دفعه الى هذا التشدد في الشروط هو الاستيثاق من ان المصلحة في جانب البيع والاستبدال^(١١٢) •

(١١١) انفع الوسائل : ١٢٠ • وشمس الأئمة هو محمد بن أحمد بن سهل من كبار المجتهدين في المذهب الحنفي توفي سنة ٤٨٣هـ ، انظر الجواهر : ٢٨/٢ ، والاعلام : ٢٠٨/٦ •

(١١٢) انفع الوسائل : ١١٤-١١٥ •

وهناك شرط يذكره ابن نجيم بعد أن رأى بعض النظار يسيئون الوقف ولا يشترطون مكانه ما يقوم مقامه ، فقال : يجب أن يزاد في زماننا شرط ، وهو أن يستبدل بالعقار لا بالدرهم والدنانير ، فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها ، وقل أن يشتري بها بدل • ولم نر أحدا من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا ، مع اني نبهت بعض القضاة الى ذلك ، وهم بالتفتيش ثم نرك (١١٣) •

من هذا يتضح ان الاستبدال كوسيلة مشروعة لابقاء الاوقاف وتكثير غلاتها : قد اسيء استعماله في بعض العصور فاتخذ ذريعة لنهب الاوقاف وافنائها • وقد اعان على انتشار هذه الظاهرة خراب الذمم وفساد الضمان • ولذلك صار بعض الواقفين يشترطون دوام وقفهم وعدم استبداله ولو تهدم أو تخرب وقد بحث الفقهاء في هذا الشرط مع قيام المصلحة الداعية الى الاستبدال ، وفيه تفاوتت آراؤهم : فنجد الطرسوسي يستعرض هذه الآراء ويوازن بينها ثم يخرج في النهاية بان يقول : وللحاكم الولاية العامة ، فاذا رأى الحاكم المصلحة لجهة الوقف في الاستبدال فعله ولا يضره قول الواقف : لا يستبدل (١١٤) •

فمن النقول التي قدمناها يبدو جليا أن أمر الاستبدال دائر مع المصلحة • وهذا لاخفاء فيه ، انما الخفاء في تحقيق هذه المصلحة ، ولأجل اضطراب تحصيلها اضطربت الاقوال والآراء ، أما اذا اتضحت فالقول الراجح هو جواز الاستبدال ، وفي هذا يقول صاحب البحر الزخار :

وأكثر ما ذكرنا في الوقف رعاية للمصلحة ، ومراعاتها طريق شرعي • ثم يقول : فانه يعمل فيها (أى في الاعيان الموقوفة) بما تقتضيه مصالحها (١١٥) •

(١١٣) البحر الرائق : ٢٤١/٥ •

(١١٤) انفع الوسائل : ١١٦-١١٥ •

(١١٥) ١٦٦/٤ •

وقد اتجه استاذنا الشيخ محمد ابو زهرة نحو جعل الاستبدال يدور مع المصلحة ولم يقصره على الاشتراط أو الضرورة فقال : ولكن ملاسبات الزمان واحوال الاقتصاد يتقاضى الفقيه ان يفتح باب الاستبدال ، ليكون التصرف في الاعيان الموقوفة مرنا فاذا كان العقار يسهل انتقاله ونبادله ، وتكثر الأيدي التي تتناوله : يمكن الانتفاع به على أكمل وجه ، فيأتي بأوفر الخيرات والثمرات وذلك يزيد في موارد البلاد^(١١٦) . ذهب استاذنا الى هذا ولم يخف ان بعض وقائع الاستبدال في عصرنا بالرغم من الاحتمالات التي اخذت وكانت أشد من الاحتمالات التي ذكرها الطرسوسي وغيره ، قد داخلها الغرض وتعلق بها الغبن للأوقاف^(١١٧) . لكن تبقى القاعدة سليمة وهي ان المصلحة اذا تحققت فلا مندوحة من القول بالجواز .

٧ - ماجرى عليه العمل في القطر العراقي :

الرأى الفقهي السائد في بلادنا هو أن جواز الاستبدال لا يقتصر على الضرورة أو الاشتراط ، بل يعمدها الى المصلحة . فاذا تحققت المصلحة فلا بأس بأن يباع الوقف ويؤخذ بثمنه ما هو انفع .

وعلى هذا جرى العمل في دائرة الاوقاف بعد أن أبرزت الدراسات أن هناك أوقافا كثيرة هي بمثابة خرائب لا نفع فيها ، أو كان فيها نفع وغلة الا أنه لا تناسب بين قيمتها لو استغل واستثمر وبين ثمراتها الحالية . ففتح باب الاستبدال على مصراعيه .

وقد كان في أول الأمر منوطا بنظر المحاكم الشرعية ، الا أن وقائع معينة دلت على أن اجراءات المحاكم وتحرياتها قد داخلها تقصير أو تهاون ، فصدر القانون ٦٤ سنة ١٩٦٦^(١١٨) لينقل الاختصاص من المحاكم الى مجلس الاوقاف الاعلى .

(١١٦) محاضرات في الوقف : ٢٠٣ .

(١١٧) محاضرات في الوقف : ٢٠٣ .

(١١٨) نشر في الوقائع العراقية ١٢٩٣ بتاريخ ٣١-٧-١٩٦٦ .

فجاء في المادة السادسة منه ف ١ (للديوان وللمتولي استبدال الموقوف الذي تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد ايهما أفع للوقف ويتم ذلك بقرار من المجلس وموافقة مجلس الوزراء) .

وقد عدلت هذه الفقرة بالقانون رقم ٦٨ لسنة ١٩٧٠ . فحل محلها :
(للديوان وللمتولي استبدال الموقوف الذي تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد ايهما أفع للوقف ، ويتم ذلك بقرار من المجلس وموافقة الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف دون الحاجة الى الحصول على حجة المحكمة الشرعية بذلك) (١١٠) .

وقد وضعت تعليمات لاستبدال الموقوف ، قصد بها ان تكون حازرا يمنع الغبن في الاستبدال ، والانحراف بالمحاباة أو بتفويت مصلحة الوقف لحساب مصالح اشخاص لهم نفوذ او سلطان .

فصدر لذلك النظام المرقم ٤٥ لسنة ١٩٦٩ وتضمنت المادة ١٨ منه منع طائفة من الاشخاص من ان يكونوا طرفا في الاستبدال ، وهم : رئيس الوزراء والوزراء واعضاء المجلس الاعلى واقرباؤهم لحد الدرجة الرابعة ، ومستخدموهم . وكذلك كل موظف أو مستخدم أو صاحب جهة يتقاضى راتبا من ميزانية الاوقاف وجميع اعضاء لجان المزايدات والمناقصات والتقديرات .

ثم صدرت التعليمات رقم (١) لسنة ١٩٧٠ لتكون بمثابة اجراءات لعملية استبدال الموقوفات قصد بها ان تكون معيارا يضمن تحقق المصلحة من الاستبدال . وسنورد في ختام هذا البحث بعض مواد هذا النظام (١٢٠) .
المادة الثانية : قبل عرض موضوع الاستبدال على مجلس الاوقاف الاعلى يجب نهية ما يلي :

(١١٩) نشر في الوقائع ١٩١٤ بتاريخ ٣٠-٨-١٩٧٠ .

(١٢٠) نشر في الوقائع ١٩٤٣ بتاريخ ٧-١٢-١٩٧٠ .

١ - صورة قيد وخارطة الطابو للموقوف المطلوب استبداله .
٢ - صورة قيد وخارطة الملك المستبدل به ويكلف بتهيئته صاحب الملك
الراغب بالاستبدال .

٣ - المعلومات المتعلقة بموقع الملك وما للبلدية من مشاريع عليه وما يصلح
ان يكون عليه وفق التصميم المصدق للبلدة (ان كان في داخل
حدود البلدية) .

٤ - استمارة التقدير على ان نكون محتوية على كافة التفاصيل للملك
المطلوب استبداله : من مساحة ، وصنف ، ومغروسات ثمرة أو
غير ثمرة . وحقوق مجردة له أو عليه ، وان يكون هذا التقدير
مؤيدا من قبل رئيس الدائرة ، ومشفوعا بملاحظات عليه ، مستندا الى
كشف موقعي يجربه مستأسا بقيمة الاملاك المجاورة والمباعة خلاى
سنة أو سنتين تسبق تاريخ الاستبدال عن طريق دائرة الطابو ، وما
تقدره الدائرة المذكورة من قيمة للملك المطلوب استبداله .

٥ - ان كان المستبدل به عقارا فيجب ان تحتوى استمارة التقدير الخاصة
به على نفس المعلومات الواردة في الفقرتين الثالثة والرابعة من هذه
المادة ، وعلى لجنة التقدير ان تقدم بالاضافة الى استمارة التقدير
تقريراً تبين فيه مزايا هذا الملك على الملك المستبدل مؤيدا من قبل
مسؤول الوقف في محل الموقوف .

٦ - تقوم بتقدير الموقوف المستبدل والمستبدل به لجنة تقدير المال
الموقوف المشكلة بسوجب نظام المزايدات والمنقصات الخاصة بالاقواف
والتعليمات الصادرة بموجبه ، أو أية لجنة يشكلها ديوان الاوقاف
لهذا الغرض .

المادة الثالثة : بعد تهيئة ما هو مبين في المادة السابقة يعرض موضوع
استبدال الموقوف على مجلس الاوقاف الاعلى ليقرر ما يراه بشأن استبدال

الموقوف بالعقار أو بالنقد بعد تحقق المسوغات الشرعية على الوجه الشرعي مع ملاحظة ما يلي :-

١ - ان يكون الموقوف الذى يطلب استبداله خارجا عن حالة الانتفاع به أو أن يكون بدل الانتفاع به لا يتناسب وقيمته .

٢ - ان لا يكون في الموقوفات الاخرى ريع يمكن التعبير به .

٣ - ان يكون الاستبدال بالعقار مقدما على الاستبدال بالنقد قدر الامكان اذا كان المستبدل به أفضل من الموقوف المقرر استبداله .

٤ - ان يكون الملك المستبدل به (ان كان عقارا) في تلك المحلة أو في محلة أخرى (أفضل من حيث الموقع) من المحلة التي فيها الملك المطلوب استبداله .

٥ - ان يكون المستبدل به دارا أو بناية تصلح ان تكون للسكن ان كان الموقوف المراد استبداله دارا موقوفة للسكن .

٦ - ان تكون قيمة الملك المستبدل به مساوية لقيمة الموقوف (وبمواصفات أفضل) أو أكثر منها بتقرير من لجنة تقدير المال الموقوف مؤيدا من قبل مسؤول الوقف في محل الموقوف .

٧ - ان لا يكون الاستبدال بغبن (ولو كان بسيطا) وذلك عندما يكون الاستبدال بنقد ، وان يكون البديل مساويا للقيمة التي أقرتها لجنة التقدير أو أكثر منه (وان لا يقل بدل الاستبدال عن البديل المقدر المصدق بأى حال من الاحوال) .

المادة الخامسة : يرسل قرار مجلس الاوقاف الاعلى بالاستبدال الى الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف للموافقة عليه .

المادة السادسة : بعد ورود موافقة الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف على قرار مجلس الاوقاف الاعلى بالاستبدال يبلغ القرار والموافقة الى الشعبة الوقفية المختصة التي عليها ان تعلن عن استبدال الموقوف وفتح قائمة مزايده بالشكل المعد من قبل ديوان الاوقاف والمبلغة الى الشعب الوقفية ، وان تقبل

الضم من الراغب الاول باكثر البدلين : البدل المقدر أو البدل الذي عرضه
الراغب مع استيفاء تأمينات نقدية تعادل ٢٠٪ من بدل قيمته .

المادة السابعة : يذاع أمر مزايمة استبدال الموقوف اذاعة واسعة لمدة
ثلاثين يوما ، وذلك بنشر اعلان في الصحف المحلية ان وجدت ، أو في
الصحف التي تصدر في أقرب مكان من موقع العقار ، أو بواسطة الاداعة
والتلفزيون ان اقتضت الضرورة ذلك ، أو بلمصق الاعلان على الموقوف
نفسه ، وفي الاسواق والميادين العامة في المحافظة الواقع فيها الموقوف
وتوابعها ، وعلى لوحة الاعلانات ، وفي الاماكن التي تؤمل فائدة من انصاق
الاعلان عليها ، مع وجوب قيام المناداة فيها . ويجوز نشر الاعلان في
الصحف أو اذاعته بواسطة الاداعة والتلفزيون لاكثر من مرة خلال
مدة المزايدة .

الى مواد أخرى نحيل القارئ الكريم لاستيفاء مضمونها الى الجريدة
الرسمية التي نشر فيها نص التعليمات .

وبعد : فهذه هي آراء الفقهاء في أمر استبدال الموقوف وبيعه ، عرضناها
باختصار ، واتضح من خلالها أن الرأي الراجح منها هو الذي يدير أحكام
الاقواق على المصلحة .

واستنادا الى هذه المصلحة يجري العمل في ديوان الاوقاف . وعلى
هديها تصدر القرارات من مجلس الاوقاف الاعلى .

الا أنه يبقى أن اسجل الحقيقة التالية : وهي أن أمر المصلحة التي
تبنى عليها هذه القرارات ، أمر اجتهادي ، والاجتهاد في مثل هذه الامور
مبناء الظن لا القطع ؛ فمن المحتمل أن تكشف لنا الأيام القادمة خطأ هذا
الاجتهاد ، ومجانبته للنفع والمصلحة .

وعندئذ سيشفع لاولئك الذين ساهموا بجهودهم وآرائهم وقراراتهم
في الاستبدال : حسن النوايا ، وتقاء السرائر ، ونبل الاهداف .
وانما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرء ما نوى .

الدّر المنقّط في تبين اللفظ

للصّاعاني ٥٧٧ هـ - ٦٥٠ هـ

تحقيق وتعليق : الدكتور سامي مكّي العاني
قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة بغداد

(١)

المؤلف : (١)

الامام رضي الدين أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي القرشي العدوي (نسبة الى بني عدي بن كعب) العمري (نسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه) الصاعاني • نسبة الى صاعانيان - مدينة فيما وراء النهر •

(١) انظر في ترجمته :

- ١ - بروكلمان : تاريخ الادب العربي ٣٦٠/١ و ذيل التاريخ ٦١٣/١ .
- ٢ - البغدادي : هدية العارفين ٢٨١/١ .
- ٣ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ٢٦/٧ .
- ٤ - حاجي خليفة : كشف الظنون في مواضع كثيرة .
- ٥ - حسين نصار : المعجم العربي ١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٦١ .
- ٦ - السيوطي : ١ - بغية الوعاة ٢٢٧ .
ب - المزهري ١٠٠/١ و ٣٩٧ - ١٣١/٢ ، ١٥١ و ٤٦٨ .
- ٧ - ابن الفوطي : أ - تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب ٧٥٦/٥
ب - الحوادث الجامعة ٢٦٢ .
- ٨ - القرشي : الجواهر المضية ٢٠١/١ .
- ٩ - ابن قطلوبغا : تاج التراجم ص ٢٤ .
- ١٠ - كحالة : معجم المؤلفين ٢٧٩/٣ .
- ١١ - ياقوت : معجم الادباء ٢١٧/٣ .
- ١٢ - مجلة ثقافة الهند المجلد ١٥/١٩٦٤ العدد الثالث • مقالة للدكتور ابراهيم السامرائي •

ولد بمدينة لاهور الهندية في يوم الخميس عاشر صفر من سنة
سبع وسبعين وخمسمائة ، ونشأ بولاية غزنة ، وهي الحد بين خراسان
والهند .

شيخ وقته ومقدم أهل زمانه في علم اللغة وفن الادب . مع معرفة بعلم
الحديث والتفسير والفقه على مذهب أبي حنيفة .

وكان زاهداً عابداً ، كثير الصمت ، وترجم تلك الصفات في شعره
فقال :

تسريلت سربال القنصاعة والرضا صياً وكانا في الكهولة ديدني
وقد كان ينهاني أبي حف بالرضا وبالغزو أن أولي يداً من يدي دني
وشغف قلبه حباً بيت الله الحرام ، وهام وجداً به ، فنسد الرحال
اليه ، وجاور مدة من الزمن . ولقب نفسه (الملتجئ الى حرم الله) وقد بث
اشواقه الى البيت الحرام في شعره الذي منه :

شوقي الى الكعبة الغرام قد زاداً فاستحمل القلص الوخادة الزادا
أراقك الحنظل العامتي نتجعا وغيرك انتجع السعدان والرادا
أنبت سرجك حتى أض عن كتب نياقها رزحاً والنصب منقادا
فقطع علائق ما يرجوه من نسب واستودع الله أموالا وأولادا

وقرأ الناس عليه وانتفعوا به . ورحل الى بلاد كثيرة فدخل بغداد
سنة ٥٩٥ هـ ، وقصد مكة بعد ذلك للحج وأقام فيها مدة ، ثم دخل اليمن
ونفق بها سوقه ، وكان وروده الى عدن سنة ٦١٠ هـ وعاد بعد ذلك الى مكة
في سنة ٦١٣ هـ ودخل بغداد ثانية سنة ٦١٥ هـ . وألحقه القاضي محمود بن
احمد الزنجاني بالمعدلين ، فلم يحضر مجلس قاض ولا شهد ، ونفذ
الخليفة الناصر رسولا الى ملك الهند ، فعاد بعد مدة طويلة في خلافة
المستنصر بالله . ونفذ مرة أخرى رسولا الى ملك الهند أيضاً ، وتأخر

هناك ولم يعد الى بغداد الا في سنة ٦٣٧ • حيث استقر فيها ورتب شيخا
برباط المرزبانية ، فلم يزل الى آخر أيام المستنصر من سنة ٦٤٠ ثم نظر في
شرط الواقف فوجد فيه : ان يكون الشيخ شافعيًا فعزل نفسه فرتب مدرس
المدرسة التنشية - وهي مدرسة ببغداد قريبة من النظامية ، وتسمى
البهائية أيضاً - •

وكان يتردد الى دار الوزير مؤيد الدين بن العلقمي ، واختصه
الوزير لتعليم ولده عز الدين ، فلزمه ، وقرأ عليه أكثر دواوين العرب ،
وقرأ عليه تصانيفه • حتى توفي فجأة بداره في بغداد ليلة الجمعة تاسع عشر
شعبان سنة خمسين وستمائة ، ودفن بداره في الحريم الطاهري ثم حمله
ابناؤه الى مكة ودفن بها لوصيته التي أوصى فيها بأن يحمل بعد وفاته الى
مكة ويدفن مجاور الفضل بن عياض ، وجعل لمن يحمله ويدفنه هناك
خمسين ديناراً •

ورثاه عز الدين ابن الوزير مؤيد الدين بأبيات أولها :

تخاطبنا الدنيا خطاب مناصح وأسماعنا عما تقول صوادف
تخوفنا والأمن حشوقنا كأن سوانا من عنقه المخاوف
وترشدنا أحداتها فترى الهدى عياناً ولكننا غروراً نخالف
هوت بالصغاني الذي لج قدره علواً من الأقدار دهماً ، قاذف
ليك عليه العلم ان عاش بعده وتندب ان تبقى النهى والمعارف
ويقول فيها :

بكاك كتاب لم تتم فصوله ودون أمانى الرجال صوادف
كذا مجمع البحرين فرق شمله وغاص اكتابا موجه المتقاذف
لئن أصبح التصحيف بعدك فاشياً لقد ألفت بسط الوجوه الصحائف
فحال بني الآداب بعدك حائل وبال بني الآداب بعدك كاسف

قضى فقضت أم الفضائل نجبها وما حكمها فيما قضت متجانف
ومات حميداً حين لم يبق مشرق ولا مغرب الا له فيه واصف
أما مصنفاته فهي كثيرة جداً لم يطبع منها الا القليل ، وابرز موضوعاتها
الحديث واللغة والادب^(٢) .

ومن مصنفاته في الحديث •

- ١ - أسامي شيوخ البخاري^(٣) .
- ٢ - مشارق الانوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية (طبع مراراً) .
- ٣ - كشف الحجاب عن أحاديث الشهاب (في اصلاحه وتبويبه وترتيبه)^(٤) .
- ٤ - الأحاديث الموضوعة (طبع في الهند بالمطبعة البارونية) .
- ٥ - ضوء الشهاب للقضاعي^(٥) .
- ٦ - في الضعفاء والمتروكين في رواية الحديث^(٦) .
- ٧ - الشمس المنيرة في الحديث^(٧) .
- ٨ - مجمع البحرين في الحديث^(٨) .

(٢) نظم الدكتور عزة حسن جدولا في تعداد كتبه • وهو اشمل جدول
ظهر لمصنفاته حتى الآن • انظر مقدمته النفيسة لكتاب « ما بدته
العرب على فعال » .

- (٣) ذيل بروكلمان ٦١٥/١ ومنه نسخة في مكتبة قره جلبي زادة ٦٨ .
- (٤) هدية العارفين وكشف الظنون .
- (٥) هدية العارفين وكشف الظنون .
- (٦) تاج التراجم • وسمي في الجواهر المضية وهدية العارفين : كتاب
الضعفاء .
- (٧) الجواهر المضية ، وكشف الظنون ، وهدية العارفين ، وذيل بروكلمان .
ومنه نسخة في مشهد انظر الفهرست ٤/٤٧ و ١٠٩ .
- (٨) هدية العارفين .

- ٩ - شرح الجامع الصحيح للبخاري^(٩) (في مجلد واحد) .
- ١٠ - مصباح الدجى في حديث المصطفى^(١٠) .
- ١١ - الدر الملتقط في تبيين الغلط وكشف اللغظ . (الذي نحققه) .
- ١٢ - في علم الحديث^(١١) .
- ١٣ - رسالة في الحديث الموضوع في فضائل القراءة سورة سورة ، المروية عن أبي أمامة .
- ١٤ - رسالة في الاحاديث الواردة في صدر التفسير في فضائل القرآن وغيرها^(١٢) .

ومن مصنفاته في اللغة :

- ١٥ - العباب الزاخر واللباب الفاخر (في عشرين مجلداً)^(١٣) .
- ١٦ - كتاب في التصريف^(١٤) .

- (٩) هدية العارفين . وسمي في بغية الوعاة وتاج التراجم والجواهر المضية : شرح البخاري .
- (١٠) هدية العارفين . وسمي في تاج التراجم والجواهر المضية : مصباح الدجى في الحديث .
- (١١) تاج التراجم .
- (١٢) ذكر الدكتور عزة حسن في مقدمة (ما بنته العرب على فعال) هذه الرسالة والتي قبلها وأحال فيهما الى بروكلمان . ولا اظن أنهما رسالتان ، وانما هما مما نبه عليه الصغاني في الدر الملتقط بانه من الاحاديث الموضوعية . انظر الحديث رقم ٩٥ .
- (١٣) ذكر الدكتور عزة حسن في هامش رقم ١ ص ١٥ ما نصه : وثبتت نسخه المخطوطة في خزائن استانبول المختلفة واخذت منها بالتصوير نسخة كاملة ونسخا لاجزاء متفرقة لخزانة مجمع اللغة العربية بدمشق . وسمي في هدية العارفين والنجوم والمزهر والبغية وابن الفوطي : العباب الزاخر في اللغة . وقد وصل فيه الى فصل (بكم) ولم يتمه . وقد استفدى الحديث عنه الدكتور حسين نصار في المعجم العربي .
- (١٤) ياقوت وتاج التراجم .

- ١٧- خلق الانسان في اللغة^(١٥) .
- ١٨- الاسماء^(١٦) .
- ١٩- ما بنته العرب على فعال (حققه الدكتور عزة حسن بدمشق سنة ١٩٦٤) .
- ٢٠- اسماء الذئب في اللغة (طبع في مطبعة احمد كامل ١٣٢٠ وفي بيروت كراد بروسيا باسم كتاب في أسامي الذئب) .
- ٢١- أسماء الأسد في اللغة^(١٧) .
- ٢٢- الأضداد . (اخرجه الدكتور أوغست هفتر في بيروت ١٩١٣) .
- ٢٣- كتاب يفعل في اللغة^(١٨) .
- ٢٤- تراكيب مجمع البحرين^(١٩) .
- ٢٥- أقفل فعلا . (نشر بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق) .
- ٢٦- المفعول^(٢٠) .
- ٢٧- نقعة الصديان فيما جاء على وزن فعلا^(٢١) .

- (١٥) ذيل بروكلمان . ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة باستانبول .
- (١٦) الاعلام ومعجم المؤلفين .
- (١٧) ومنه نسخة في الخزانة التيمورية بمصر . وذكر في بغية الوعاة وتاج التراجم والجواهر والفوائد وكشف الظنون وفي هدية العارفين اسمه: اسماء الاسد . وفي الاعلام ومعجم المؤلفين سميها : الأسد .
- (١٨) نشره المرحوم الاستاذ حسن حسني عبدالوهاب في تونس سنة ١٩٣٥ .
- (١٩) هدية العارفين والبغية وتاج التراجم والجواهر المضية وكشف الظنون وفي الاعلام ومعجم المؤلفين (التركيب) .
- (٢٠) هدية العارفين والجواهر المضية وكشف الظنون .
- (٢١) بغية الوعاة وهدية العارفين وذيل بروكلمان . ومنه نسخة في دار الكتب المصرية ٤١١ لغة ، واخرى في مكتبة داماد زادة باستانبول وثالثة في مكتبة داماد ابراهيم .

٢٨- الإنفعال في اللغة (٢٢) .

٢٩- الافتعال في اللغة (٢٣) .

٣٠- كتاب فعلا ن على وزن سيان (٢٤) .

٣١- الشوارد في اللغة (٢٥) .

٣٢- ما نفرد به بعض أئمة اللغة (٢٦) .

٣٣- شرح أبيات المفصل (المفصل في النحو للزمخشري) (٢٧) .

٣٤- التجريد وجمل الصاغاني (٢٨) .

٣٥- النوادر في اللغة (٢٩) .

٣٦- تعزيز بيتي الحريري (٣٠) .

٣٧- تكملة العزيزي (٣١) .

(٢٢) ذيل بروكلمان وتاج التراجم ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة وأخرى بدار الكتب المصرية ١٤١٤ هـ باسم (انفعال) .

(٢٣) هدية العارفين ، وكشف الظنون والفوائد البهية . واسمه في الجواهر المضية (الأفعال في اللغة) وقد يكون كتابا آخر .

(٢٤) بغية الوعاة والجواهر المضية .

(٢٥) هدية العارفين . وفي تاج التراجم والجواهر المضية وبغية الوعاة الشوارد من اللغات ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة ١٧٨٩ .

(٢٦) ذيل بروكلمان . ومنه نسخة دار الكتب المصرية ١٤١٨ لغة . قال الدكتور حسين نصار في المعجم العربي ص ١٤٤ بعد أن أتى على وصفها: يظن أنها هي الشوارد بعينها .

(٢٧) هدية العارفين وبغية الوعاة والفوائد البهية وكشف الظنون وتاج التراجم .

(٢٨) مجلة ثقافة الهند .

(٢٩) هدية العارفين والفوائد البهية : وقد رجح الدكتور عزة حسن أن يكون الشوارد وقد حرفت .

(٣٠) بروكلمان وذيله . ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة .

(٣١) معجم الادباء وتاج التراجم .

٣٨- مجمع البحرين في اللغة^(٣٢) (في اثني عشر مجلداً) • يريد مساح
الجوهري والتكملة من تأليفه •

٣٩- العادة في أسماء الغادة^(٣٣) •

٤٠- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة للجوهري^(٣٤) (في ست
مجلدات) •

ومن مصنفاته في الأدب :

٤١- شرح القلادة السمطية في شرح الدريدية^(٣٥) (شرح لمقصورة
ابن دريد) •

٤٢- المختصر في العروض^(٣٦) •

٤٣- النكت الأدبية^(٣٦) •

(٣٢) البغية وهدية العارفين ، والنجوم الزاهرة ومنه نسخ عديدة مخطوطة
منها مصورة بدار الكتب المصرية وفي الوطنية بباريس وبتروكراد
بروسيا ٩٨ والخزانة الخصوصية بتونس ومعهد الدراسة الشرقية
في درجهام •

(٣٣) هدية العارفين • وفي بغية الوعاة باسم (الغادة في اللغة) ومنه نسخة
في التيمورية بمصر • وهو في الاعلام ومعجم المؤلفين باسم (العادة)
وفي داماد زادة ١٧٨٩ باسم الغادة في اسماء العادة •

(٣٤) بهذا العنوان نسخة نفيسة في دار الكتب • واسمه في هدية العارفين
وبغية الوعاة والاعلام ومعجم المؤلفين (التكملة على الصحاح) ومنه
نسخ مخطوطة في مكتبة السلیمانیة بتركيا وفي تونس • والجزء الاول
في المتحف البريطاني •

(٣٥) الجواهر المضية والبغية وفي هدية العارفين (شرح مقصورة ابن دريد)
وفي تاج التراجم والاعلام ومعجم المؤلفين (توشيح الدريدية) •

(٣٦) بغية الوعاة ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة ١٧٨٩ • واسمه في
هدية العارفين وتاج التراجم والجواهر المضية (العروض) •

(٣٧) ابن الفوطي ق ٤ ح ١/٣٣٣ •

ومن مصنفاته في الفقه :

- ٤٤- مناسك الحج (٣٨) .
- ٤٥- الأحكام في فقه الحنفية (٣٩) .
- ٤٦- الفرائض (٤٠) .

ومن مصنفاته في الموضوعات الاخرى .

- ٤٧- شرح الأخبار المولوية والاثار المرضية (٤١) .
- ٤٨- در السحابة في بيان مواضع وفيات الصحابة . حققناه في مجلة كلية الشريعة العدد ٥ لسنة ١٩٦٩ .
- ٤٩- نظم عدد آي القرآن (٤٢) .
- ٥٠- مختصر الوفيات (٤٣) .
- ٥١- كتاب السالكين (٤٤) .
- ٥٢- كتاب الأصفياء (٤٥) .

مركز تحقيقات كميوتور سدي (٢)

مصادر الكتاب :

ذكر الصاغاني كتابين ، جعلهما الاصل الذي يدور حوله موضوع كتابه ، مستخرجاً منهما الأحاديث الموضوعة وهما :

-
- (٣٨) هدية العارفين وياقوت وتاج التراجم .
 - (٣٩) هدية العارفين .
 - (٤٠) تاج التراجم والجواهر المضية . وفي هدية العارفين (فرائض الصاغاني) .
 - (٤١) ابن الفوطي ق ٤ ح ١/٣٣٣ .
 - (٤٢) هدية العارفين .
 - (٤٣) الجواهر المضية .
 - (٤٤) هدية العارفين وكشف الظنون .
 - (٤٥) هدية العارفين وكشف الظنون وفي الجواهر المضية (الاصفار) .

١ - الشهاب في المواعظ والآداب ، لشهاب الدين أبي عبدالله محمد
ابن سلامة القضاعي . طبع بحلب ١٩٣٥ بعنوان قبس الانوار وتذليل
الصعاب في ترتيب أحاديث الشهاب .

٢ - النجم من كلام سيد العرب والعجم لأبي العباس أحمد بن معد
الأقليشي . المتوفى سنة ٥٥٠ (٤٦) .

وبالإضافة الى هذين الكتابين ذكر الصغاني أحاديث (مما يجري في
كلام الناس وكتبهم ممزواً الى النبي (ص) مما لم يتضمنه الكتابان
المشار إليهما) .

(٣)

توثيق النص وقيمه :

ذكر هذا الكتاب بعنوانه حاجي خليفة في كشف الظنون ومن بعده
اسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين :
وورد عنوانه على غلاف كل نسخة من النسخ التي اعتمداها بخط
ناسخ كل نسخة منها .

وقد توارد المؤلفون على هذا الكتاب ، فأفرغوا معظم أحاديثه في كتبهم
مشيرين الى اسم الكتاب ومؤلفه الصاغاني . ومن هؤلاء المؤلفين الحسين بن عبدالله
الطبيبي ، المتوفى سنة ٧٤٣ فقال في ص ٨١ في كتابه المختصر مانصه : وقال الشيخ
الحسن بن محمد الصغاني في كتاب الدر الملتقط في تبين الغلط . ثم ذكر معظم
أحاديث الدر . وجاء من بعده محمد طاهر بن علي الهندي المتوفى سنة ٩٨٦ .
فألف كتاب (تذكرة الموضوعات) واستعان بأكثر أحاديث الدر ولكنه لم
يذكر اسم الكتاب صراحة ، بل قال : وموضوعات الصغاني . وبعد فلم يكن
الكتاب فريداً في بابيه فقد ألف كثير من العلماء كتباً في الموضوعات ، وطبع

(٤٦) انظر كشف الظنون ٢/ ١٩٣٠ .

أكثر تلك الكتب . الا ان هذا الكتاب رسالة صغيرة الحجم ، وحاول المؤلف ان يثبت فيها الاحاديث التي شاعت على ألسنة الناس ولم تكن أحاديث . وقد عمل بصره النافذ وعلمه الغزير في تمييز تلك الاحاديث . ولا غرو في ذلك فقد عرف الصغاني بعلم الحديث وألف الكثير فيه .

(٤)

وصف النسخ المخطوطة ومنهجنا في التحقيق :

لقد بذلت كل جهدي لأحصل على جميع نسخ مخطوطات الكتاب وقد يسر الله لي ثلاث نسخ هي :

١ - نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق وعنوانها (كتاب الدر الملتقط في تبين الغلط) عدد اوراقها اربع ورفات ، وكان الفراغ من كتابتها عشية السادس والعشرين من شهر شعبان سنة ١٣٢٥ على يد محمد بن سلم بن نقي الدين الجندي العباسي المعري وقد جعلتها الاصل لوضوح خطها ولانها منقولة عن نسخة من املاء المؤلف . اذ قال في آخر النسخة . وجد في آخره . تم الدر الملتقط في تبين الغلط من املاء العالم العامل رضي الدين ابي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني . ويملك الاخ الكريم الحاج صبحي جاسم السامرائي صورة من هذه النسخة .

٢ - نسخة غير مؤرخة وعليها تملك سنة ١٢١٦ وآخر سنة ١٢٥٩ وهي في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد برقم ٤٨١١ . وهي في مجلد مع رسالة كبيرة بعنوان تفسير غريب القرآن لابي بكر محمد بن عزيز بن احمد السجستاني . وهي مكتوبة بخط ضعيف . رمزت لها بالحرف (أ) .

٣ - نسخة اخرى غير مؤرخة أيضا في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد برقم (٢٣٥٦) وعنوانها (رسالة لطيفة في حق الاحاديث الموضوعة) .

وخطها واضح نسبياً ، وقد ختمت بقوله : ختمت الرسالة المنسوبة الى الامام الهمام الصغاني ، صاحب المشارق رحمة الله عليه وقد رمزت لها بالحرف (ب) .

اما المنهج الذي سلكته في تحقيق هذه الرسالة ، فقد أخذت نفسي فيه بمقابلة نسخة الاصل (الظاهرية) على نسختي الاوقاف .

وقد أثبت هذه المقابلات في الهامش .

كما اثبت معها بعض الشروح اللغوية والتوضيحات ، مخرجاً الآيات والنصوص التي ترد في النص . وقارنت بين نص المخطوطة وبين النصوص التي اخذت عنها في المصادر الأخرى .

ولا يفوتني في آخر هذه المقدمة أن أذكر بأن الاخ الحاج صبحي السامرائي قد اسهم في اخراج هذا النص على هذه الصورة بجهد كبير جزاه الله عن ذلك أوفى الجزاء . فقد نسخ لي نسخة الظاهرية . وهياً لي كثيراً من المواد بالاضافة الى كتب الموضوعات وغيرها من كتب الحديث .

والله نسأل أن يوفقنا والعاملين في ميدان نشر التراث الى خدمة دينه الخفيف . ويجعلنا جنوداً مخلصين لنشر تراث الاسلام المخالد . وحسبنا الله ونعم الوكيل .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

النص

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم للعامل سراج الملة والدين أبو حفص عمر بن علي المقرئ المحدث^(١) : أخبرني غير واحد من المشايخ اجازة ، قالوا : أخبرنا الشيخ الامام أبو الفضائل الحسن بن أبي الحسن الصفاني اللغوي المحدث اجازة ان لم يكن سماعاً قال :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ، وبعد : فقد وقع في كتاب الشهاب للقضاي^(٢) - رحمه الله تعالى - كثير من الأحاديث الموضوعة فمن ذلك :

- ١ - الصُّبْحَةُ تمنع الرزق^(٣) .
- ٢ - السعيد من وعظ بغيره .
- ٣ - الشقي من شقي في بطن امه^(٤) .
- ٤ - الحج جهاد كل ضئيف^(٥) .
- ٥ - الجنة دار الأسخياء^(٦) .
- ٦ - المؤمن يسير المؤونة^(٧) .
- ٧ - شرف المؤمن قيامه بالليل وعزه استغناؤه عن الناس^(٨) .
- ٨ - اليقين الإيمان كله .
- ٩ - الموت كفارة لكل مسلم^(٩) .
- ١٠ - المرء كثير بأخيه^(١٠) .
- ١١ - الناس كأسنان المشط^(١١) .
- ١٢ - الغنى اليأس مما في أيدي الناس^(١٢) .
- ١٣ - حبك الشيء يعمي ويصم^(١٣) .

- ١٤- طاعةُ النساءِ ندامةٌ (١٤) .
- ١٥- البلاءُ موكلٌ بالقول (١٥) .
- ١٦- السواكُ يزيدُ الرجلَ فصاحةً (١٦) .
- ١٧- دَفَنُ البَنَاتِ مِنَ المَكْرُمَاتِ (١٧) .
- ١٨- السَّلامُ تَحِيَّةٌ لِمَلَّتْنَا وَأَمَانٌ لِدِمَّتْنَا (١٨) .
- ١٩- النظرُ الى الخُضرةِ يزيدُ في البصرِ ، والنظرُ الى المرأةِ الحُسناءِ يزيدُ في البصرِ (١٩) .
- ٢٠- مَنْ كَثُرَ الْبِرُّ • يَرَوَى مِنْ كُنُوزِ الْبِرِّ كَيْتَمَانُ الْمَصَائِبِ وَالْأَمْرَاضِ وَالصَّدَقَةِ (٢٠) .
- ٢١- الْأَنْبِيَاءُ قَادَةٌ ، وَالْفُقَهَاءُ سَادَةٌ ، وَمَجَالِسُهُمْ زِيَادَةٌ (٢١) .
- ٢٢- الْوُضوءُ قَبْلَ الطَّعَامِ يَنْفِي الْفَقْرَ ، وَبَعْدَهُ يَنْفِي الْهَمَّ وَيُصْلِحُ الْبَصَرَ (٢٢) .
- ٢٣- الْقَاصِصُ يَنْتَظِرُ الْمَقْتَّ ، وَالْمُسْتَمْعُ إِلَيْهِ يَنْتَظِرُ الرَّحْمَةَ (٢٣) . وَالتَّاجِرُ يَنْتَظِرُ الرِّزْقَ ، وَالْمُحْتَكِرُ يَنْتَظِرُ اللَّعْنَةَ (٢٤) .
- ٢٤- مَنْ أَشْتَقَ إِلَى الْجَنَّةِ أَسْرَعَ إِلَى الْخَيْرَاتِ ، وَمَنْ أَشْفَقَ مِنَ النَّارِ لَهِيَ عَنِ الشَّهَوَاتِ ، وَمَنْ تَرَقَّبَ الْمَوْتَ تَرَكَ التَّلَذُّاتِ ، وَمَنْ زَهَدَ عَنِ الدُّنْيَا هَانَتْ عَلَيْهِ الْمَصِيبَاتُ [وَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ سَقَطُهُ] وَمَنْ كَثُرَ سَقَطُهُ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ ، وَمَنْ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ كَانَتْ النَّارُ أَوْلَى بِهِ (٢٥) .
- ٢٥- مَنْ عَزَى مَصَابِيئَهُ قَلَّ مِثْلُ أَجْرِهِ (٢٦) .
- ٢٦- مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ (٢٧) .
- ٢٦- مَنْ آخَلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنْابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ (٢٨) .

- ٢٧- مَنْ أَسْلَمَ عَلَى يَدَيْهِ رَجُلٌ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ (٢٩) .
- ٢٨- مَنْ نَزَلَ عَلَى قَوْمٍ فَلَا يَصُومُ مِنْ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِمْ (٣٠) .
- ٢٩- مَنْ اِتَّهَرَ صَاحِبَ بَدْعَةٍ مَلَأَ اللَّهُ قَلْبَهُ أَمْنًا وَإِيمَانًا (٣١) .
- ٣٠- رَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً أَصْلَحَ مِنْ لِسَانِهِ (٣٢) .
- ٣١- أَبِي اللَّهِ أَنْ يَرْزُقَ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ إِلَّا مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ (٣٣) .
- ٣٢- كَانَ الْحَقُّ عَلَى غَيْرِنَا وَجِبَ ، وَكَانَ الْمَوْتُ عَلَى غَيْرِنَا كُتِبَ ، وَكَانَ الَّذِي نُسَيِّعُ مِنَ الْأَمْوَاتِ سَفَرُهُ عَمَّا قَلِيلٍ إِلَيْنَا يَرْجِعُونَ ، نَبُوءَتُهُمْ أَجْدَائُهُمْ ، وَنَأْكُلُ ثَرَانَهُمْ ، كَأَنَّا مَخْلُدُونَ بَعْدَهُمْ قَدْ نَسِينَا كُلَّ وَاعِظَةٍ ، وَأَمِنَّا كُلَّ جَائِحَةٍ (٣٤) .
- ٣٣- طَوْبَى لِمَنْ سَفَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ عِيَابِ النَّاسِ ، وَأَنْفَقَ مِنْ مَالٍ اكْتَسَبَهُ مِنْ غَيْرِ مَعْصِيَةٍ ، وَخَالَطَ أَهْلَ الْفَقْهِ وَالْحِكْمَةِ ، وَجَانِبَ أَهْلِ الذُّلِّ وَالْمَعْصِيَةِ (٣٥) ، طَوْبَى لِمَنْ ذَلَّ [فِي] نَفْسِهِ ، وَحَسُنَتْ خَلِيقَتُهُ ، وَأَنْفَقَ الْفَضْلَ مِنْ مَالِهِ ، وَأَمْسَكَ مِنْ قَوْلِهِ ، وَوَسِعَتْهُ السُّنَّةُ ، وَلَمْ يَعُدْهَا إِلَى بَدْعَةٍ (٣٦) .
- ٣٤- زُرْغَبَا تَزِدُّ حَبًّا (٣٧) .
- ٣٥- اخْبِرْ تَقْلَهُ .
- ٣- اِسْمَحْ بِسَمَحٍ لَكَ (٣٨) .
- ٣٧- أَطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حَسَنِ الْوُجُوهِ .
- ٣٨- اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ (٣٩) .
- ٣٩- اغْفُوا تَزِدَادُوا حِلْمًا .
- ٤٠- أَعْرُوا النِّسَاءَ يَلْزَمَنَّ الْحِجَالَ (٤٠) .
- ٤١- اَلْظُؤَا بِيَاذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (٤١) .

- ٤٢- اطلبوا الفضل عند الرحماء من أمتي تعيشوا في أكتافهم^(٤٢) .
- ٤٣- استعينوا على نجاح الحوائج بالكيتمان^(٤٣) .
- ٤٤- تجافوا عن ذنب السخي ، فإن الله أخذ بيده كلما عثر^(٤٤) .
- ٤٥- أكرموا الشهود ، فإن الله يشهد لهم الحقوق ويدفع بهم الظلم^(٤٥) .
- ٤٦- ارحموا ثلاثة غني قوم افتقر ، وعزيز قوم ذل ، وعالماً يلعب به الحمقى والجهال^(٤٦) .
- ٤٧- تشوا ولو بكف من حشف [فإن ترك العشاء مهزمة]^(٤٧) .
- ٤٨- عش ما شئت فإنك ميت ، وأحب من أحببت فإنك مفارقة ، واعمل ما شئت فإنك مجزي به^(٤٨) .
- ٤٩- إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه^(٤٩) .
- ٥٠- لا هم إلا هم الدين ، ولا وجع إلا وجع العين^(٥٠) .
- ٥١- لا تصلح الصنعة إلا عند ذي حسب أو دين ، كما لا تصلح الرياضة إلا بالتحجب^(٥١) .
- ٥٢- لا مهدي إلا عيسى بن مريم^(٥٢) .
- ٥٣- لا خير في صفة من لا يرى لك من الحق مثل الذي ترى له^(٥٣) .
- ٥٤- لا تظهر السمات لأخيك فيعافيه الله ويبتليك^(٥٤) .
- ٥٥- لا تجعلوني كقدح الراكب^(٥٥) .
- ٥٦- إن لجواب الكتاب حقاً كره السلام^(٥٦) .
- ٥٧- إن في المعارض لندوحة عن الكذب^(٥٧) .
- ٥٨- إن لكل شيء معدناً ومعدن التقوى قلوب العارفين^(٥٨) .
- قال المصنف رحمه الله تعالى : ذكر القضاعي في كتاب الشهاب أيضاً حديثاً

حَسَنًا : وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْبَصَرَ الْتَائِذَ عِنْدَ مَجِيءِ الشَّهَوَاتِ ،
وَالْعَقْلَ الْكَامِلَ عِنْدَ نَزْوِلِ الشُّبُهَاتِ • ثُمَّ أَلْحَقَ بِهِ مَا لَمْ تَنْتَبِهُ صِحَّتُهُ
وَهُوَ قَوْلُهُ : وَيُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ (٥٩) •

قَالَ : وَمَا جَاءَ مَوْضُوعًا أَيْضًا فِي كِتَابِ الشَّهَابِ :

٥٩- إِنَّمَا يَعْرِفُ الْفَضْلَ لِأَهْلِ الْفَضْلِ ذَوُو الْفَضْلِ (٦٠) •

٦٠- مَا مِنْ عَمَلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَشْبَاعِ كَبْدٍ جَائِعٍ (٦١) •

٦١- حَبَا الْمُتَخَلِّلُونَ مِنْ أُمَّتِي (٦٢) •

قَالَ الْمُصَنِّفُ : وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ هَذَا الْكَلَامِ وَجْهَانِ : أَحَدُهُمَا : أَنَّ
الْمُتَخَلِّلِينَ الَّذِينَ يَخْتَلُونَ الْأَصَابِعَ فِي الْوُضُوءِ • وَالْآخَرُ : يَتَخَلَّلُونَ
بَعْدَ الطَّعَامِ •

وَمِنْ الْمَوْضُوعِ فِي الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ •

٦٢- لَوْلَا أَنَّ السُّؤَالَ يَكْذِبُونَ مَا قَدَسَ مَنْ رَدَّهُمْ (٦٣) •

وَمَا جَاءَ فِي بَابِ تَضْمِينِ كَلِمَاتٍ رَوِيَتْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي الشَّهَابِ أَيْضًا :

٦٣- يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ : يَا دُنْيَا أَخْدُمِي مَنْ خَدَمَنِي وَأَتَعْبِي مَنْ
خَدَمَكَ (٦٤) •

انْقَضَى مَا جَاءَ مِنَ الْمَوْضُوعِ فِي كِتَابِ الْقَضَائِي •

وَهَذَا مَا وَقَعَ فِي كِتَابِ النِّجْمِ (٦٥) الْمَذِيلُ عَلَى الشَّهَابِ لِأَبِي الْعَبَّاسِ
الْأَقْلَيْشِيِّ (٦٦) :

٦٤- مَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ حَاجًّا لَمْ يَرْضَهُ اللَّهُ وَلَمْ يَحَاسِبْهُ (٦٧) •

٦٥- مَنْ حَجَّ الْبَيْتَ وَلَمْ يَزِرْنِي فَقَدْ جَفَّانِي •

٦٦- مَنْ قَادَ أَعْمَى أَرْبَعِينَ خُطْوَةً غَفَرَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ (٦٨) •

٦٧- مَنْ عَيَّرَ أَخَاهُ بِذَنْبٍ لَمْ يَمِتْ حَتَّى يَعْمَلَهُ •

- ٦٨- ان التجارهم الفجار ، الا من اتقى وصدق وبر .
٦٩- ان الأذان سهلٌ سمحٌ فأذن ان كان أذانك سهلاً سمحاً والا فلا تؤذنوا (٦٩) .

- ٧٠- لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد .
٧١- أربع ملاحم من ملاحم الجنة : بدرٌ واحدٌ وحنينٌ والخندق .
٧٢- الايمان معرفةٌ بالقلب ، وافرارٌ باللسان ، وعملٌ بالأركان (٧٠) .
٧٣- ردّ دائق من الحرام يعدل عند الله سبعين حجة مبرورة .
٧٤- القرآن كلام الله غير مخلوق .
٧٥- يحشر أولاد الزنا في صورة القردة والخنازير .
٧٦- سنقان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيب : القدرية والمرجئة .
٧٧- يوم الأربعاء يوم نحس مستمر (٧١) .
هذا ما أخرجاه في الكتابين المذكورين (٧٢) .
ومما يجري في كلام الناس وكبهم مغزواً الى النبي - صلى الله عليه وسلم - مما لم يتضمنه الكتابان المشار اليهما (٧٣) .
٧٨- اذا رويت عني حديثاً فاعرضوه على كتاب الله ، فان وافق فاقبلوه ، وان خالف فردوه (٧٤) .
قال الخطابي في كتاب المعالم : هذا حديث وضعه الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وسلم : اني أوتيت الكتاب وما يعدله . ويروى : أوتيت الكتاب ومثله معه (٧٥) .
ومثله من الموضوع (٧٦) :
٧٩- عليكم بدين العجائز .
٨٠- كنت نبياً وآدم بين الماء والطين .

٨١- القلسُ حَدَّثَ (٧٧) •

وهذا كلام عطاء بن أبي رباح ، ذكره البخاري في تأريخه الكبير
في باب من اسمه اسماعيل •

٨٢- عليكم بحسن الخطِّ ، فانه من مفاتيح الرزق •

٨٣- المستحقُّ محرومٌ •

وهذا مع كونه موضوع مذكور في كلمات تورث قائلها الكفر (٧٨) •

٨٤- العلمُ علمان : علمُ الأبدان وعلم الأديان •

٨٥- الغيبُ : دُوْدُو (٧٩) •

٨٦- من بشرني بخروج صفرٍ بشرته بالجنة •

٨٧- لا تُسافروا والقمرُ في المقرب •

٨٨- سراجُ أمتي أبو حنيفة (٨٠) •

٨٩- مَنْ صَامَ يَوْمَ الشُّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ •

وهذا كلام عمار بن ياسرٍ في يومِ عاشوراء

قال المصنّف رحمه الله تعالى : وقد صنّف جماعةٌ في الحديث ،

وجميع ما احتوت عليه موضوع ، وتلقّاها الناسُ بالقبول لتحسين

ترصيعها ، ونزويق عباراتها (٨١) :

الأربعون المسماة بالودعانية (٨٢) أولها :

٩٠- كَأَنَّ الْمَوْتَ عَلَيْنَا فِيهَا كَتَبَ (٨٣) •

وهذا الحديث قد ذكرناه مع غيره من الموضوعات التي تضمّنها كتاب

الشهاب •

وآخرُ الأربعين :

٩١- مَا مِنْ مَيِّتٍ إِلَّا وَمَلَكَُ الْمَسْوِتِ يَقِفُ عَلَى بَابِهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ

مرات ، فاذا وجد الانسان قد نفذَ أملُه وانقطعَ أجلُه ألقى عليه
غمُ الموت ففضيسته كرباتُه ، وغمرته علكزائُه^(٨٤) . . الحديث .
وابن ودعان مصنف هذه الأربعين مذكور فيمن كان يضع
الحديث .

ومن الكتب الموضوعة كتاب فضائل الأعمال لمحمد بن سرور
البلخي أوله :

٩٢- مَنْ تَعَلَّمَ مَسْأَلَةً مِنَ الْفَقْهِ قَلَّدَهُ اللَّهُ كَذَا وَكَذَا^(٨٥) .

٩٣- ومنها الوصايا التي ينسبونها الى النبي - صلى الله عليه وسلم - أوصى
بها علياً - كرم الله وجهه - وكلها موضوعة ما خلا الحديث
الأول ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : يا علي أنت مني بمنزلة
هارون من موسى غير انه لا نبي بعدي .

وآخر هذه الوصايا : يا علي أعطيتك في هذه الوصية علم الأولين
والآخرين . وهذه خاتمة الموضوع وهو أيضاً موضوع . والذي
وضعها هو حماد بن عمرو الضبي^(٨٦) .

٩٤- ومنها خطبة الوداع المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم أولها :
لا يركبن أحدكم البحر عند ارتجاعه .
يروى هذا الخبر عن أبي الدرداء^(٨٧) .

٩٥- ومن أقطع ما وضع وأودع التفسير وخلد بطونها الحديث الذي
يروى عن أبي بن كعب - رضي الله عنه - فهو منه برىء في فضائل
القرآن سورة سورة ، وقل تفسير خال من ذكر هذه الفضائل
عند أول كل سورة الا من عصمه الله - تعالى - وقليل ما هم .
وضعه رجل من أهل عبادان ، وسئل عن سبب وضعه فقال : لما
رأيت الناس اشتغلوا بالأنهار ونبذوا القرآن وراء ظهورهم ،

أردت ان أضع لكل سورة فضيلة أرغب الناس في قراءة القرآن .

ومنها :

- ٩٦- خير خلقكم خل خمركم .
- ٩٧- عالم قریش يملأ الأرض علماً . يعنون به الشافعي رحمه الله (٨٨) .
- ٩٨- ومما وضع من الأحاديث باسناد واحد : أحاديث الأشج : المعروف بأبي الدنيا ، وهو الذي يزعمون أنه أدرك علياً - رضي الله عنه ، وعُمَر طويلاً ، وأخذ بركابه ، فشجّه ، فقال : مدّ الله في عمرك مدّة (٨٩) .
- ٩٩- وأحاديث نسطور الرومي (٩٠) .
- ١٠٠- وأحاديث بشر (٩١) .
- ١٠١- وأحاديث نعيم بن سالم (٩٢) .
- ١٠٢- وأحاديث خير أش عن أنس رضي الله عنه (٩٣) .
- ١٠٣- ونسخة ابراهيم بن هذبة القيسي كلها موضوعة (٩٤) .
- ١٠٤- ومسند أنس بن مالك (٩٥) الذي يروي عن جعفر بن هارون الواسطي عن سمعان (٩٦) عن أنس (٩٧) .
- ١٠٥- [الناس كلهم موتى الا العالمون ، والعالمون كلهم موتى الا العاملون ، والعاملون كلهم موتى الا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم . الحديث مفترى ملحون ، والصواب في الاعراب : الا العالمين والعاملين والمخلصين (٩٨) .
- ١٠٦- مَنْ تكلم بكلام الدنيا في المسجد حبّطت أعماله أربعين سنة (٩٩) .
- ١٠٧- لئن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بهاع تمر (١٠٠) .
- ١٠٨- خلقت من سبع ، ورزقت من سبع ، فاعبدوه على سبع (١٠١) .

- ١٠٩- اتقوا اليهود والهنود ولو بسبعين بطناً^(١٠٢) .
 ١١٠- عليكم بالنسراري فانهم مباركات الارحام^(١٠٣) .
 ١١١- ان في بلاد الهند أوراق مثل آذان الفيل فكلوا منها فان فيها
 منفعة^(١٠٤) .

- ١١٢- سوموا نصحتوا^(١٠٥) .
 ١١٣- الفقر فخرى^(١٠٦) .
 ١١٤- لولاك لما خلقت الأفلاك^(١٠٧) .
 ١١٥- الفقر سواد الوجه في الدارين^(١٠٨) .
 ١١٦- حب الوطن من الايمان^(١٠٩) .
 ١١٧- حب الهرة من الايمان^(١١٠) .
 ١١٨- صاحب القميص لا يجد حلاوة الايمان .
 ١١٩- تزوجوا ولا تطلقوا ، فان الطلاق يهترز له عرش الرحمن^(١١١) .
 ١٢٠- المؤمن حلو يحب الحلو^(١١٢) .
 ١٢١- الدنيا ساعة فاجعلوها طاعة^(١١٣) .
 ١٢٢- الدنيا مزرعة الآخرة^(١١٤) .

١٢٣- الأرض مني وأنا من الأرض . خلق الأرض من بقية نوري ، لو كان
 الأرض حيواناً لكان آدمياً ، ولو كان آدمياً لكان رجلاً ولو كان رجلاً
 لكان صالحاً ، ولو كان صالحاً لكان نبياً ، ولو كان نبياً لكان مرسلًا ،
 ولو كان مرسلًا لكان أنا . من أكل الأرض أربعين يوماً ظهرت
 أربعون ينباع الحكمة من قلبه على لسانه^(١١٥) .

١٢٤- عليكم بالعدس ، فانه مبارك مقدس ، وقد بارك عليه سبعون نبياً ،
آخرهم عيسى بن مريم (١١٦) .

١٢٥- والأحاديث التي في تسمية احمد لا يثبت شيء منها .

١٢٦- لا تقطعوا الخبز بالسكين كما تقطعه الأعاجم (١١٧) .

١٢٧- الحقّ مع عمر حيث كان (١١٨) .

١٢٨- العلماء يُحشرون مع الأنبياء ، والقضاة مع السلاطين (١١٩) .

١٢٩- مَنْ اكنحل يوم عاشوراء لم ترمد عيناه أبداً (١٢٠) .

١٣٠- الحديث الطويل الذي يروى في كسوف القمر في كل شهر (١٢١) .

١٣١- وحديث خراب البلدان المسماة كل بلدة بأفة .

١٣٢- وحديث رواه أبو عمال عن أنس (رض) في الطواف في المطر باطل

لا أصل له [(١٢٢)] .

مركز تحقيقات كميبيوتر علوم اسلامی

التعليقات والهوامش

١ - وردت مقدمة الكتاب في أهدنا :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام الاكملان على سيدنا
محمد وصحبه أجمعين • قال الصدر الامام ، والجبر الهمام •
العالم العامل والفاضل الكامل ، أبو الفضائل الحسن بن محمد
الصفاني • الملتجئ الى حرم الله - تعالى - أدخله - تعالى - في
جنته ، وخصه بمزيد لطفه ورضوانه • اما بعد :

فقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : مَنْ كَذَبَ عَلِيَّ
مَتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ • وقال صلى الله عليه وسلم : ليس
الكذب عليّ كالكذب على غيره • وفي بعض طرق الحديث :
سَيَكْذَبُ عَلِيٌّ •

وقال عليه الصلاة والسلام : مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ ، وَهُوَ
يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَذَّابِينَ •

وقد كثرت في زماننا الأحاديث الموضوعة ، يرويها القصاص على
رؤوس المنابر والمجالس ، ويذكرها النُقراء والفقهاء في الخوانق
والمدارس ، وتداولت في المحافل ، واشتهرت في القبائل ، لقلة مصرفة
الناس بعلم السنن ، وانصرافهم عن السنن ، ولم يبق من علماء
الحديث الا قوم ببلد عجفى •

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحُجَّوْنَ إِلَى الصَّفَا

أَنْ يَسْمَرَ بِمَكَّةَ سَامِرٌ

كيف لا والنبي يقول : لا يأتي زمان الا والذي بعد شر منه حتى
تلقوا ربكم • قال بعض السلف : ما من يوم الا وتموت فيه سنة

وتحى وتلد فيه بدعة • وهذه أحاديث وضعت على - رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وافترت عليه ، وأوردها كثير ممن ينسب إلى الحديث في مصنفاتهم ، ولم ينبهوا عليها ، فرواها الخلف عن السلف ، وبسبه وقع الدين في التلغ ، ثقة بقلهم ، واعتماداً على قولهم • فضلوا • قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا : فمنها الحديث • وفي ب :

قال الشيخ الحسن بن محمد الصفاني - رحمه الله - ذكر أحاديث موضوعة وضعت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وافترت عليه ، وأوردها كثير ممن صنف شيئاً في الحديث في مصنفاتهم ، ولم ينبهوا عليها ، فرواها الخلف عن السلف ، ثقة بقلهم فضلوا وأضلوا ، منها :

(٢) هو كتاب الشهاب في المواعظ والآداب ، عشرة أجزاء في مجلد واحد لشهاب الدين أبي عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر بن شلي التضاعبي المصري نسبة إلى قضاة • شعب من معد بن عدنان ، ويقال هو من حمير ، وهو الأكثر والأصح ، قاضي مصر الفقيه المحدث ذي التصانيف ، المتوفى بمصر سنة ٤٥٤ ، جمع فيه أحاديث قصيرة من أحاديث الرسول (ص) ، وهي ألف حديث ومائتان في الحكم والوصايا محذوفة الأسانيد مرتبة على الكلمات من غير تقيد بحرف انظر الرسالة المستطرفة للكتاني • وكشف الظنون •

(٣) قيس الانوار ص ٢٦ • والصبيحة : النوم اول النهار •

- (٤) قبس الانوار ص ٢٤ هو والذي قبله حديث واحد ونصه فيه :
والشقي شقي في بطن أمه .
- (٥) قبس الانوار ص ٢٢ . ونصه فيه : الحج جهاد كل ضعيف وجهاد
المرأة حسن التبعل .
- (٦) قبس الانوار ص ٢٢ . وفي ب : قليل المؤونة .
- (٧) قبس الانوار ص ٢٨ .
- (٨) القبس ص ٥٣ وفيه : في الليل .
- (٩) القبس ص ٢٩ .
- (١٠) القبس ص ٢٩ .
- (١١) القبس ص ٣٠ .
- (١٢) القبس ص ٢٧ . وفيه : لما في .
- (١٣) القبس ص ٤٩ .
- (١٤) القبس ص ٥٤ .
- (١٥) القبس ص ٢١ وفيه : بالمنطق . وفي أ : بالقول ويروى بالمنطق
- (١٦) القبس ص ٢٥ . وتذكرة الموضوعات ٣٠ .
- (١٧) القبس ص ٥٢ .
- (١٨) القبس ص ٢٤ .
- (١٩) القبس ص ٣٠ . وفيه : في المرأة الحسنة .
- (٢٠) القبس ص ٨٢ . وفيه : من كنوز . . .
- (٢١) القبس ص ٢٠ وتذكرة الموضوعات ١٨ .
- (٢٢) القبس ص ٣١ . وفيه وفي أ : وبعده ينفي اللم ويصحح البصر .
- (٢٣) القبس ص ٢٧ .

- (٢٤) هذا حديث منفصل عن الذي قبله في القبس ص ٢٢ •
- (٢٥) في القبس جعل كل مقطع حديثاً مستقلاً ص ٧١ وفيه : من ترهب الموت لهى عن اللذات • زهد في الدنيا • وما بين الحاصرتين تكملة من القبس •
- (٢٦) القبس ص ٨٠ •
- (٢٧) القبس ص ٨٣ وفيه : في النهار •
- (٢٨) القبس ص ٧٣ •
- (٢٩) القبس ص ٧٣ وفيه : على يديه •
- (٣٠) القبس ص ٨٤ •
- (٣١) القبس ص ٧٤ • وتكملته فيه : ومن أهان صاحب بدعة أمه الله يوم الفرع الأكبر •
- (٣٢) القبس ص ٥٣ وفيه : رحم الله عبداً •
- (٣٣) القبس ص ٩ •
- (٣٤) القبس ص ٥٨ • وفيه : كأن الحق فيها على ... الموت فيها ...
- الينا عائدون ... ونأكل ميراثهم •
- (٣٥) القبس ص ٥٥ وفيه : وانفق مالا • وزاد عليه : وكان عيشه كفافاً وقنع به •
- (٣٦) هذا حديث منفصل عن الذي قبله في القبس ص ٥٥ • وما بين الحاصرتين تكملة من القبس • وفيه : وحسنت أخلاقه •
- (٣٧) القبس ص ٥٣ •
- (٣٨) القبس ص ١٤ •
- (٣٩) القبس ص ٩ • وفيه : بنور الله تعالى • والفراسة : التثبت عن طريق النظر •

- (٤٠) القبس ص ١٧ •
- (٤١) القبس ص ٢٦ • وألفظ : الزم واثبت •
- (٤٢) القبس ص ١٦ •
- (٤٣) القبس ص ١٤ وفيه : على انجاح الحوائج بالكتمان لها •
- (٤٤) القبس ص ٤٧ • وفي ب : تجاوزوا عن ••
- (٤٥) القبس ص ١٩ وفيه : يستخرج بهم الحقوق •
- (٤٦) القبس ص ١٣ وفيه : وعزيراً ذل •
- (٤٧) ما بين الحاصرتين من أ والقبس ص ٤٧ •
- (٤٨) القبس ص ٥٦ •
- (٤٩) القبس ص ١١ وفيه : اذا جاءكم •
- (٥٠) القبس ص ٩٣ • وفيه الحديث منقسم الى حديثين •
- (٥١) القبس ص ٩٠ وفيه الحديث منقسم الى حديثين أيضاً • والحديث الثاني نصه : لا تصلح الرياضة الا في النجيب •
- (٥٢) القبس ص ٩٥ • مركز تحقيق كاميون علوم ردي
- (٥٣) القبس ص ٩٢ •
- (٥٤) القبس ص ٨٨ وفيه : بأخيك •
- (٥٥) القبس ص ٩٠ • وفي هامشه اي لا تأخروني في الذكر لان الراكب يعلق قدحه في آخر رحله عند فراغه من ترحاله قال حسان : كما نبط خلف الراكب القدح الغرض •
- (٥٦) القبس ص ٤٠ •
- (٥٧) القبس ص ٣٩ • وفيه : في المعارض •
- (٥٨) القبس ص ٤٠ •

- (٥٩) القبس ص ٣٤ • وفيه زيادة وهي : ويحب السماحة ولو على تمرات •
- (٦٠) القبس ص ٤١ •
- (٦١) القبس ص ٦٨ •
- (٦٢) القبس ص ٤٩ فيه : المتخالون • وتذكرة الموضوعات ٣٠ •
- (٦٣) القبس ص ٦١ • وتذكرة الموضوعات ٦١ •
- (٦٤) القبس ص ٩٦ • وسقطت منه عبارة (برويه) ، عن ربه • وروايته : وأتعبني يادنيا لمن خدمك •
- (٦٥) اسمه النجم من كلام سيد العرب والعجم • كشف الظنون ١٩٣٠/٢ •
- (٦٦) هو ابو العباس احمد بن محمد الاقليشي ، من اقليش في الاندلس ، ولد ونشأ في دانية ، ورحل الى المشرق ، فجاور بمكة سنين ، وعاد يريد المغرب فتوفي بقوص من صعيد مصر سنة ٥٥٠ •
- مركز تحقيق التراث
فتح الطيب ٣٥/١ وانباه الرواة ١٣٦/١
- (٦٧) في ب : من مات بين الحرمين ، بعثه الله آمناً يوم القيامة ، ومن مات في طريق مكة حاجاً لم يعرضه الله والم يحاسبه •
- (٦٨) في الخلاصة : غفر له ما تقدم •
- (٦٩) في الخلاصة : فان كان أذالك سيلاً سمحاً والا فلا تؤذن •
- (٧٠) الحديث في تذكرة الموضوعات ص ١١ نقلاً عن الصاعاني •
- (٧١) في الخلاصة : الأربعاء يوم نحس مستمر •
- (٧٢) في الخلاصة : هذا آخر ما في الكتابين المذكورين •
- (٧٣) سقطت كلمة (وكتبهم) من الخلاصة • وسقطت عبارة (مما لم ... اليهما) •

- (٧٤) في ب : ويروى اذا حدثتم عني بحديث •
- (٧٥) سقط هذا التعليق من أ • وفي الخلاصة : كتاب معالم السنن • وهو كتاب مطبوع في مصر بمطبعة السنة المحمدية • وحديث (اني قد أوتيت ٠٠٠) في مسند احمد ٤/١٣١ وسنن ابي داود ٤/٢٧٩ •
- (٧٦) في الخلاصة : ومنهم قولهم •
- (٧٧) سقط الحديث والتعليق من الخلاصة • وورد الحديث (في القلس الوضوء) في التاريخ الكبير للبخاري • في ترجمة اسماعيل بن عبدالله بن ذكوان سمع عطاء •
- (٧٨) سقط التعليق من الخلاصة •
- (٧٩) في أ والتذكرة : والكلمات المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية مثل : شگم ودرد والغنب دو دو وكونه بزرد •
- (٨٠) في ب : عمر سراج أهل الجنة • وكذا في التذكرة ص ٩٤ وهو في الخلاصة ص ٨٥ •
- (٨١) الحديث • ونسبته الى عمار في الخلاصة ص ٨٥ • وما بعد اسم عمار بن ياسر سقط من الخلاصة •
- (٨٢) في هامش المختصر : الاربعون حديثاً الودعانية وشرحها للمقاضي ابي نصر احمد بن صالح بن سليمان بن ودعان المتوفى سنة ٥٩٤ • مخطوط نسخة منه في مكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ١٦٦٩ ب • وفي تذكرة الموضوعات ص ٨ قال السيوطي في الذيل : ان الاربعين الودعانية لا يصح فيها حديث ٠٠٠ وهي مسروقة سرقها ابن ودعان من واضعها زيد بن رفاعه ويقال انه الذي وضع رسائل اخوان الصفا ، وكان من أجهل خلق الله في الحديث وأقلهم حياء وأجرأهم على الكذب •

- (٨٣) سقط الحديث وما يليه من الخلاصة • وهو في التذكرة ص ٨ •
- (٨٤) في التذكرة : وغمرته سكراته • وعلزات : القلق والهلع يصيب المريض •
- (٨٥) في التذكرة نقلا عن الصاغاني : ومنها كتاب فضل العلماء لمحدث شرف البلخي •
- (٨٦) في أ و ب : وانوصايا المنسوبة الى ابي الحسن أمير المؤمنين علي بن ابي طالب - كرم الله وجهه - بأسرها ، التي أولها ••• وضعها حماد ابن عمرو الضبي ، وهو مضطرب كذاب • وهو في تذكرة الموضوعات نقلا عن الصاغاني • وحديث (أنت مني •••) في البخاري ٢٤/٥ وروايته : اما ترضى أن تكون بمنزلة هارون من موسى ، وهو في مسلم ١٨٧٠/٤ •
- (٨٧) في التذكرة ٩ عن الصاغاني : ومنها خطبة الوداع عن ابي اندراء رفعه وأوله : ألا لا •••
- (٨٨) سقط التعليق التوضيحي من الخلاصة • والحديث مع التوضيح في التذكرة •
- (٨٩) في التذكرة نقلا عن الصاغاني :
الشيخ المعروف بابن أبي الدنيا •
وفيه : بركابه فركب وأصابه ركابه فشجّه •
- (٩٠) في تذكرة الموضوعات : ابي نسطور الرومي • وفي ب : ابن نسطور • ونسطور الرومي مترجم في ميزان الاعتدال ٢٤٩/٤ ، قال :
نسطور الرومي وقيل جعفر بن نسطور ، هالك أو لا وجود له •
وعند خفايب الموصل أحاديث في نسخة نحو ستة أحاديث سمعها بترمذ سنة اثنتي عشرة وخمسمائة من أبي المنظر •

(٩١) في تذكرة الموضوعات : وأحاديث بشر ونعيم بن سالم وخراش عن أنس . وفي ميزان الاعتدال ٣١١/١ بشر بن ابراهيم الأنصاري المفلوج ابو عمرو يروي عن الأوزاعي موضوعات ، هو عندي ممن يضع الحديث وقال ابن حبان : كان يضع الحديث على الثقات .

(٩٢) في أ : يغتم ويشجب عن أنس .

(٩٣) هو خراش بن عبدالله . قال عنه في ميزان الاعتدال ٦٥١/١ يروي عن أنس بن مالك ، ساقط عدم ، قال ابن حبان : لا يحل كتب حديثه الا للاعتبار . وقال ابن عدي : زعم أنه مولى أنس .

في أ : ونسخة ابراهيم بن هدية القيسي كلها موضوعة .
(٩٤) وقد ترجم الذهبي في ميزان الاعتدال أبا هدية هذا فقال : ابراهيم بن هدية ابو هدية الفارسي ثم البصري حدث ببغداد وغيرها بالأباطيل . وقيل كان رقاصاً بالبصرة يدعى الى العرائس فيرقص لهم . وقال الخطيب : حدث عن أنس بالأباطيل ... قلت بقي الى سنة مائتين وقال أبو حاتم وغيره كذاب .

(٩٥) كذا في أ وب .

(٩٦) في التذكرة ص ٩ : وثقتها كتاب يدعى بمسند أنس البصري مقدار المئاة حديث يرويه سمعان الهندي عن أنس (٩٧) .

(٩٧) أضافت النسخة أ : وأحاديث رتب الهندي موضوعة ، وما يحكي عنه بعض الجهال من انه اجتمع بالنبي وسمع من النبي ، ودنا له بقوله : سمرك الله . ليس له أصل عند أئمة الحديث وعلماء السنة ، وكلها موضوعة ، ولم يهش من الصحابة ممن لقي النبي (صلى الله عليه وسلم) أكثر من خمس وتسعين سنة . وهو ابو الطفيل ، نكحوا عليه وقالوا : هذا آخر من لقي الرسول (صلى الله عليه وسلم) واجتمع بالرسول ، فهذا هو الصحيح تصديقاً لقوله صلى الله عليه وسلم حين صلى العشاء الآخرة في آخر عمره . فقال لاصحابه :

أرايتم ليالتكم هذه ، فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو
اليوم على وجه الارض أحد من المؤمنين ، ما ينطق عن الهوى •
كما اضافت النسخة ب : وأحاديث محمد بن شرف البلخي كلها
موضوعة •

(٩٨) تذكرة الموضوعات ٢٠٠ نقلا عن الصغاني وابتداء من هذا الحديث
تكملة من النسخة ب •

(٩٩) تذكرة الموضوعات ٣٦ نقلا عن الصغاني • وفيه : أحبط الله أعماله •

(١٠٠) تذكرة الموضوعات ١٣٠ نقلا عن الصغاني وقد سقطت منه كلمة تمر
وجميع المواضع التي سوف اذكر فيها تذكرة الموضوعات فهو ينقل
عن الصغاني •

(١٠١) التذكرة ص ٢٠٠ وفيه خلقهم ٠٠٠ رزقهم •

(١٠٢) التذكرة ١١٤ •

(١٠٣) التذكرة ٢٧٠ •

(١٠٤) التذكرة ١٤٩ • وفيه : مثل آذان الخيل •

(١٠٥) التذكرة ٧٠ •

(١٠٦) التذكرة ١٧٨ •

(١٠٧) التذكرة ٨٦ •

(١٠٨) التذكرة ١٧٨ •

(١٠٩) التذكرة ١١ •

(١١٠) التذكرة ١١ •

(١١١) التذكرة ١٣٢ •

- (١١٢) التذكرة ١٥٠ • وفيه : المؤمن حلوي •
- (١١٣) التذكرة ١٧٩ • وفيه : فاجعلها •
- (١١٤) التذكرة ١٧٤ •
- (١١٦) التذكرة ١٤٧ •
- (١١٥) التذكرة ١٤٧ •
- (١١٧) التذكرة ١٤٣ وفيه : كما يقطعه •
- (١١٨) التذكرة ٩٤ •
- (١١٩) التذكرة ١٨٦ •
- (١٢٠) التذكرة ١١٨ •
- (١٢١) التذكرة ٢٢١ •
- (١٢٢) التذكرة ٧٢ • ونص الحديث فيه نقلا عن الصغاني : من طاف اسبوعاً في المطر غُفِرَ له ما سلف من ذنوبه •

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

حُكْمُ التَّعَارُضِ عَنِ الْأَصُولَيْنِ

بقلم: الدكتور صبحي محمد جميل
معاون عميد كلية الإمام الأعظم لشؤون الإدارة

تعريف التعارض :

عرف فخر الإسلام البزدوي - من الحنفية - التعارض بأنه تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين^(١) . وعرف غيره - من الحنفية - كالقاضي أبي زيد الدبوسي^(٢) وشمس الأئمة السرخسي^(٣) بما هو قريب من هذا المعنى أو ما يستفاد منه هذا المعنى . وعرف الأسنوي - من الشافعية - التعارض ، واطلق عليه التعادل وقال :

(١) أصول البزدوي ح ٧٩٧/٣ علي بن محمد بن فخر الإسلام من كبار الحنفية في الأصول والفقه والتفسير كان من سكان سمرقند ونسبته إلى بزدة ومن تصانيفه كنز الأصول إلى معرفة الأصول ، توفي في بلدة كش قرب جرجان سنة ٤٨٢ الأعلام ح ١٤٨/٥ الجواهر المضيئة ح ٣٧٢/١

(٢) تقوم الأدلة في أصول الفقه تحقيق الدكتور صبحي محمد جميل (وهو أطروحة دكتوراه لم تنشر بعد) أبو زيد الدبوسي : هو عبيد الله بن عمرو بن عيسى الدبوسي تولى القضاء في بخارى وكان من القضاة السبعة المشهورين وانتهت إليه مشيخة بخارى وجميع البلدان الواقعة فيما وراء النهر توفي سنة ٤٣٠ وقيل ٤٣٢ جواهر المضيئة ح ٢ : ٣٠٦ ، معجم المؤلفين ح ٩٦/٦ .

(٣) أصول السرخسي ح ١٢/٢ محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر شمس الأئمة السرخسي كان إماماً في الفقه والأصول لازم شمس الأئمة الحلواني وأخذ عنه حتى تُخرج به وصار حجة في العلوم الدينية وقد مات في حدود التسعين وأربعمائة ، الفوائد البهية : ١٥٨ ، التقريب : ١٨ .

إذا تعارضت الأدلة فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل^(٤) .

هذه تعاريف مختارة لعلماء الأصول في كلا المذهبين ويمكن أن نستخلص من هذه التعاريف الأمور الآتية :

١ - هو أن يتساوى الدليلان في القوة ليتحقق التقابل والتدافع إذ لا مقابلة ولا تعارض بين الضعيف والقوي بل يرجح القوي ، فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور^(٥) .

٢ - عدم أولوية أحد الدليلين على الآخر في الذات أو في الصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلاً ولا بين العبارة والإشارة ، لأن المحكم أولى من المفسر لأنه لا يحتمل النسخ ، والعبارة أولى من الإشارة لأن الثابت بالعبارة مقصود بسوق الكلام ، أما في الذات فإن المشهور أولى من الأحاد والخاص أولى من العام المخصوص^(٦) .

٣ - اتحاد محل وزمان ورود الدليلين مع التضاد ، ويقول السرخسي: إن شرط التضاد والتمانع اتحاد المحل والوقت^(٧) وذلك بأن يثبت أحدهما الحل والآخر الحرمة لشيء واحد فإذا ورد الدليلان في محلين فلا تضاد وكذلك إذا وردا في وقتين فلا تعارض لجواز اجتماعهما في محل واحد في

(٤) نهاية السؤل في منهاج الأصول على هامش التقرير والتحجير ح ٣/١٦٧
الاسنوي جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن بن علي الاسنوي شيخ
الشافعية وصاحب التصانيف الكثيرة ولد سنة ٧٠٤ وتقدم في الفقه
فصار امام زمانه وانتهت اليه رئاسة الشافعية توفي سنة ٧٧٢ وقيل
٧٧٧ حسن المحاضرة ح ١/٤٢٩ .

(٥) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي لعبدالعزیز البخاري ح ٣/٧٩٧ .

(٦) كشف الاسرار للنسفي ح ٢/٥١ .

(٧) اصول السرخسي ح ٢/١٣ .

زمانين ، كما في حرمة الخمر بعد حملها ، وكما في الحياة والموت بالنسبة الى شخص واحد في وقتين .

الا أن من المحققين من اشترط لتحقيق التعارض بين الدليلين الوحدات الثمانية وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والاضافة ، والقوة والفعل والعجز والكل والشرط وقيل التسع والتاسعة وحدة الحقيقة والمجاز^(٩) . ولكن هذه الوحدات لا تشترط في تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية لانها تؤدي الى وقوع التعارض في نفس الأمر فيلزم من ذلك وقوع النتائج المتناقضة في نفس الأمر سواء كانت الحجتان مقطوعتين أم مظنونتين^(١٠) .

هل يقع التعارض في الادلة الشرعية :

اتفق الاصوليون على جواز التعارض بين الظنيين بالنسبة للمجتهد ، واختلفوا في جوازه باعتبار الواقع ونفس الأمر ، فذهب الجمهور الى جوازه ومنهم الامدي^(١١) . وابن الحاجب^(١٢) . واختلفوا في القاطعين : فذهب الحنفية الى جوازه ، وذهب الشافعية الى منعه وتخصيصه

(٨) التقرير والتحجير ح ١/٣ ، كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري ح ٧٩٧/٣

(٩) مسلم الثبوت ح ١٨٩/٢

(١٠) نهاية السؤل في منهاج الاصول للاسنوي ح ٣ ص ١٨٩ ، الاحكام في اصول الاحكام للامدي ح ٣٢٣/٤ هو ابو الحسين علي بن ابي علي بن محمد التفتلي الفقيه الاصولي الملقب بسيوف الدين الامدي المتوفي سنة ٦٣١ والامدي نسبة الى آمد مدينة في ديار بكر . وفيان الاعيان لابن خلكان ح ٣٠٩/١ ، طبقات الشافعية ١٢٩/٥ .

(١١) التقرير والتحجير ح ٢/٣ ونهاية السؤل في منهاج الاصول ح ١٨٩/٣ اصول الفقه زهير ابو النور ح ١٩٦/٤ ابن الحاجب : عثمان بن عمر بن ابي بكر بن يونس ابو عمر جمال الدين فقيه مالكي من كبار علماء العربية والاصول كردي الاصل كان ابوه حاجبا فعرف به ولد في مصر وسكن دمشق ومات بالاسكندرية سنة ٦٤٦ النجوم الزاهرة ح ٣٦٠/٦ والاعلام ح ٣٧٤/٤ .

فقط بالدلائل الظنية سواء أكانت عقلية أم شرعية ويقول السبكي : « ويمتنع تعادل القاطعين^(١٢) » أي تعارضهما سواء كانا عقليين أم نقليين ، ويقول المحلي : « اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان »^(١٣) لأن عند تعارض القاطعين إما أن يعمل بهما فيلزم من ذلك الجمع بين المتناقضين أو لا يعمل بهما فيلزم ارتفاع النقضين أو العمل بأحدهما دون الآخر وهو ترجيح من غير مرجح وهذا باطل^(١٤) .

وأما الحنفية ، فقد ذهبوا الى جواز التعارض في القطعيات لا باعتبار النواقع وفي نفس الامر ، وقالوا : تخصيصه فقط بالظنيات تحكم الجريسان هذا التعليل - الذي اوردتموه في القاطعين - بعينه في الظنيين - على أن الكلام في صورة التعارض لا في تحققه في الواقع ، وهي كما توجد نسي الظنيين توجد في القطعتين^(١٥) .

وبناء على ما تقدم من استعراض ادلة الطرفين نرى وجهة رأى الحنفية في أنه لا يقع التعارض في الواقع ونفس الامر في الادلة الشرعية لأنه من أمارات العجز وهو على الله محال لأن الحجج الشرعية في اصولها وفروعها ترجع الى قول واحد ، وانما يتصور التعارض ظاهرا لغير التأمل بنصوص الشريعة وجهله بالناسخ والمنسوخ وعدم فهمه موارد النزول ووقائع الاحوال

(١٢) جمع الجوامع لابن السبكي ح ١٩١/٢ السبكي : تاج الدين عبد الوهاب بن علي عبد الكافي السبكي أبو نصر قاضي القضاة المؤرخ الباحث له مؤلفات كثيرة في الفقه واصوله ولد في القاهرة وتوفي في دمشق سنة ٧٧١هـ حسن المحاضرة : ح ١٨٢/١ .

(١٣) شرح المحلي على جمع الجوامع ح ١٩١/٢ المحلي : جلال الدين المحلي محمد بن أحمد بن محمد بن ابراهيم بن أحمد ولد بمصر سنة ٧٩١ واشتغل وبرع في الفنون فقها وكلاما واصولا ونحوا ومنطقا وغيرها توفي سنة ٨٦٤هـ حسن المحاضرة ح ٤٤٤/١ .

(١٤) الاحكام في اصول الاحكام للامدي ح ٣٢٣/٤ ط دار الكتب .

(١٥) التقرير والتحجير ح ٢/٣ .

ويقول البزدوي : « وهذه الحجج التي ذكرناها لا تتعارض في انفسها وضعاً ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز ، تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ ، ^(١٦) فإذا علم تأخر أحدهما حكمنا بالنسخ وينتفى التعارض حينئذ ، ولذلك لا اختلاف ولا تعارض في الأدلة الشرعية باعتبار الواقع وفي نفس الأمر . ولا يعني بذلك نفي الاختلاف في الأحكام الشرعية فإن ذلك واقع وإنكار ذلك مكابرة . فالتعارض الموجود في نصوص الشريعة إنما فقط في الظاهر بالنسبة إلى انظار المكلفين وانها تختلف في فهم مدلولات النصوص وعللها وطرق استنباط احكامها فليس هناك أي تعارض بين نصوص القرآن الكريم وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وانها كلها على نهج واحد من التسيق والترتيب وإلى هذا اشار ابن حزم الظاهري في كتابه الاحكام « ويبين صحة ما قلناه من انه لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبي صلى الله عليه وسلم وما نقل عن أصحابه . قول الله عز وجل مخبراً عن رسوله عليه السلام « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » ^(١٨) وقال الله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً » ^(١٩) فأخبر عز وجل ان كلام نبيه صلى الله عليه وسلم وحي من عنده ، كالقرآن في انه وحي وفي انه كل من عند الله عز وجل واخبرنا تعالى انه راض عن أفعال نبيه صلى الله عليه وسلم وانه موافق لمراد ربه تعالى فيها لترغيبه عز وجل في الاتساء به عليه السلام . فلما صح ان كل ذلك من عند الله تعالى ووجدناه تعالى قد اخبر انه لا اختلاف فيما كان من عنده تعالى صح انه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث

(١٦) كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري ح ٧٩٦/٣ .

(١٧) سورة النجم : ٣-٤ .

(١٨) سورة الاحزاب : ٢١ .

(١٩) سورة النساء : ٨٢ .

الصحيح وانه كنه متفق كلما قلنا ضرورة • وبطل مذهب ممن أراد ضرب الحديث بعضه ببعض أو ضرب الحديث بالقرآن • وصح ان ليس شيء من كل ذلك مخالفاً لسائره (٢٠) •

محل التعارض :

الادلة التي يتوهم التقابل والتعارض فيه ثلاثة اقسام :

الاول : أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بوصف غير تابع كالنص مع القياس •

الثاني : أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه •

الثالث : أن يكونا متساويين في القوة •

فحكم القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لأن الدليل الضعيف يكون في حكم العدم عند مقابله للدليل الاقوى •

ففي الاول : اذا تعارض النص مع القياس يقدم النص عليه لأن النص أقوى نبوتا ودلالة من القياس الذي هو ظني الدلالة ولاشك أن الفطحي يقدم على الظني وهذا مما لا يختلف فيه •

وأما الثاني : ففيه معارضة وترجيح ، وان كانا متساويين في الذات لأن كلا من الدليلين من الرسول صلى الله عليه وسلم وترجيح أحدهما بوصف هو زائد على الذات وليس بنفس الحديث وانما في الراوي كفقهاء

(٢٠) الاحكام لابن حزم الظاهري ح ٣٥/٢ ابن حزم : علي بن أحمد بن سعيد ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ أصله من فارس فقيه اديب اصولي محدث حافظ متكلم توفي سنة ٤٥٦ وله مؤلفات كثيرة أشهرها المحلي : تذكره الحفاظ للمذهب ح ٣٢١/٣ البداية ابن كثير ح ٩١/١٢ شذرات الذهب ح ٣٩٩/٣ • وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة : بدران ابو العينين بدران •

مثلاً ، ولأن الراوي النقيه يكون أحرص من الراوي الذي ليس بفقيه في
الحفظ والضبط والنقل .

وأما حكم القسم الأخير : العدول الى غيرهما من غير ترجيح لابتثائه
على التعارض المنبئ عن التعامل والى هذا أشار التفتازاني في التلويح وقال :
« اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه : فاما أن يتساويا في القوة
أولا وعلى الثاني اما أن تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولا ففي
الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع الترجيح ، وفي
الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتثائه على التعارض المنبئ عن
التسائل ، (٢١) .

فعلى رأى الحنفية لا يشترط في الدليلين المتساويين في القوة التساوي
في العدد فتعارض آية مع آية كالتعارض مع آية أو آيتين أو حديث وحديثين
أو قياس وقياسين فان كله من قبيل المتساويين لأنهم لا يشترطون ترجيحاً
ولا قوة بكثرة الادلة ولا يترك دليل واحد بدليلين على رأى أبي حنيفة
وصاحبه أبي يوسف وفي التوضيح : « يرجح بكثرة الدليل عند انقض
لا عند أبي حنيفة رحمة الله وأبي يوسف (٢٢) ، « وأما الشافعية وبعض
الحنفية فانهم يرجحون بذلك ويقول الاسنوي « مذهب الشافعي كما قال
الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة ، (٢٣) .

وسبب الخلاف بين القائلين بالترجح بكثرة الادلة وعدمه راجع الى
حقيقة الترجيح . فالذين عرفوا الترجيح بأنه تقوية احدى الامارتين على

(٢١) التلويح على التوضيح ح ١٠٣/٢ . التفتازاني : مسعود بن عمر
عبدالله التفتازاني سعد الدين من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد
بتفتازان من بلاد خراسان وأقام سرخس وتوفي في سمرقند سنة ٧٩٣هـ
ودفن في سرخس الاعلام : ح ١١٤/٨ بغية الوعاة : ٣٩١ .

(٢٢) التوضيح ح ١١٥/٢ .

(٢٣) نهاية السؤل شرح منهاج الاصول ط ١ ح ٢٠٣/٣ .

الآخرى لعمل بها ، (٢٢) ، أجازوا الترجيح بكثرة الأدلة . أما الحنفية فقد عرفوا : بأنه اظهر الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر وصفاً (٢٥) فلم يجوزوا الترجيح بكثرة الأدلة (٢٦) .

أما الاجماع فلا يقع بينه وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع تعارض وذلك لانه لا ينعقد اجماع مخالف لدليل قطعي .

مسلك الاصوليين في العمل عند التعارض :

إذا تحقق التعارض بين النصين حكمه : معرفة التاريخ فان علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم أما لو جهل ولا يدري الناسخ من المنسوخ يطلب الترجيح والاوجب الجمع بينهما فان تعذر الجمع وجب العدول الى ما دون الدليلين المتعارضين مرتبة وان لم يكن وجب العمل بالاصل أي يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين ، هذا هو المنهج الذي رسمه لنا صدر الشريعة في التوضيح وقال : « فان علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم والا يطلب المخلص ويدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملاً بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك ويصار منه الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وأقوال الصحابة رضي الله عنهم ان امكن والا يجب تقرير الاصول » (٢٧) واذا رجعنا الى التحرير نرى ان الكمال بن الهمام يتفق مع صاحب التوضيح ويقول : « حكمه : النسخ ان علم المتأخر والا فالترجيح ثم

(٢٤) المصدر السابق ح ١٨٠/٣ .

(٢٥) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي ح ١١٩٧/٤ .

(٢٦) وجوه الترجيح في الأدلة المتعارضة : بدران ابو العين بدران : بحث منشور في مجلة كاية الحقوق جامعة الاسكندرية سنة ٦٠/٦١ .

(٢٧) التوضيح : ح ١٠٤/٢ صدر الشريعة : عبيد الله بن مسعود البخاري له كتاب التقييع وشرحه التوضيح توفي سنة ٧٤٧ في بخارى . الاعلام : ح ٣٥٤/٤ .

الجمع والا تركا الى ما دونهما على الترتيب « (٢٨) ووافقهما صاحب مسلم
الثبوت في هذا الرأي (٢٩) .

وبهذه النقول يتبين لنا أن مسلكهم في العمل عند التعارض هو تقديم
الترجيح على الجمع بعد طلب التاريخ .

وازاء هذا الرأي نرى من الاصوليين من يقدم الجمع على غيره عند
تعارض الدليلين فيقول عبدالعزيز البخاري : « اذا تحقق التعارض بين
النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم
التاريخ وجب العمل بالتأخر بكونه ناسخاً للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم
الدليلين لتعذر العمل بهما وبأحدهما عيناً (٣٠) » . عملاً بقاعدة الاعمال
اولى من الاهمال كما صرح بذلك الشيخ انهداد (٣١) . فقدموا الجمع الذي
فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اعمال بالمرجوح واتخذوا تقديم
الجمع على الترجيح مذهباً لهم (٣٢) .

وأما الغزالي من الشافعية فإنه يوافقهم في ذلك ويقول : « أما
الشرعيات فاذا تعارض فيها دليلاً فاما أن يستحيل الجمع أو يمكن فسان
امتنع الجمع فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فان اشكل
التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر بقدر تدافع النصين فان عجزنا عن

(٢٨) التقرير والتحجير على التحرير حـ ٣/٣ الكمال بن الهمام : محمد بن
عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري كمال
الدين المعروف بابن الهمام امام من علماء الحنفية توفي سنة ٨٦١
الفوائد البهية : ١٨٠ ، الاعلام حـ ١٣٥/٧ .

(٢٩) مسلم الثبوت حـ ١٨٩/٢ .

(٣٠) كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري : حـ ٧٩٨/٣ عبدالعزيز البخاري :
فقيه مبتحر في الاصول والفقه ومن مصنفاته كشف الاسرار في شرح
اصول البزدوى المتوفى سنة ٧٣٠ جواهر المضيئة حـ ٣١٧/١ الاعلام
حـ ١٣٧/٤ .

(٣١) مسلم الثبوت حـ ١٩٤/٢ .

(٣٢) مسلم الثبوت حـ ١٩٥/٢ .

دليل آخر فتخير بابهما شئنا» (٣٢) وادعوا انه لا يرجح أحد الدليلين على الآخر الا اذا لم يمكن الصل بكل واحد واحد منها ، فاذا امكن فلا يصار الى الترجيح مطلقاً لأن الاصل على رأى هؤلاء هو الاعمال لا الاهمال والى هذا يشير الاسنوي « فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح » (٣٤) .

وخلاصة الكلام نحن امام منهجين لدفع التعارض عند وقوعه .

الاول : لجمهور الحنفية : الذين يقدمون الترجيح على غيره - بعد طلب التأريخ - في العمل عند التعارض .

الثاني : لجمهور الشافعية وبعض الحنفية الذين يقدمون الجمع على غيره في العمل عند التعارض .

أما المنهج الذي نرتضيه نحن فهو منهج وسط وخير الامور اوسطها وهو العمل بالترجيح في مواضع تقتضي الترجيح والعمل بالجمع في مواضع تقتضي الجمع . وأما تقديم الترجيح مطلقاً - على رأي جمهور الحنفية - على الجمع في العمل عند التعارض فاهمال لأحد الدليلين الذي يمكن أن نعمل بهما مما دون أن نهمل أحدهما بالكلية .

وأما تقديم الجمع مطلقاً على الترجيح - على رأي الشافعية وبعض الحنفية - تحكم لأنه يؤدي الى تحميل النص فوق ما يحتمل لأجل التوفيق مع النص الآخر ، وعمل بالمرجوح مع وجود الراجح . ويقول القاضى

(٣٣) المستصفي ح ١٣٩/٢ ط اوفسييت . الغزالي : هو أبو حامد محمد بن محمد بن حامد الطوسي ولد سنة ٤٥٠ هـ وبرع في العلوم وولى تدريس نظامية بغداد ثم تركها وحج ورجع الى دمشق وأقام بها عشر سنين وسافر الى القدس والاسكندرية ثم عاد الى وطنه وأقبل على التصنيف والعبادة ومات سنة ٥٠٥ التعليقات السننية على التراجم الحنفية للكنوي : ٢٤٣ .

(٣٤) نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول ط ١ ح ١٨٣/٣ .

الامام ابو زيد الدبوسي « ان النصين لا يتعارضان الا والاول منسوخ
لا يجوز العمل به ، (٣٥) .

ونقول للمحنفة الذين ذكروا مع الشافعية الذين قالوا : الاعمال أولى
من الاهمال ، هذه القاعدة ليست مطردة في المذهب الحنفي ويقول
ابن الهمام : « لكن الاستقراء خلافه » (٣٦) بدليل أن أبا حنيفة قدم العام
على الخاص في العمل به فقدم قوله صلى الله عليه وسلم « استنزهاوا عن
البول فان عامة عذاب القبر منه » (٣٧) على خاص شرب العرينين (٣٨) ابوال
الابل فجعله منسوخاً بالعام مع امكان حمله على ما سوى بول ما يؤكل كما
ذهب اليه محمد بن الحسن وللتداوي فقط على رأي أبي يوسف .

وكذلك قدم العمل بالعام بقوله صلى الله عليه وسلم « فيما سقته السماء
والعيون أو كان عثريا العشر » (٣٩) على خاص قوله صلى الله عليه وسلم

(٣٥) تقويم الادلة في اصول الفقه لابي زيد الدبوسي . كشف
الاسرار ح ٣/ ٨٠٠ .

(٣٦) التقرير والتحجير ح ٤/ ٣ .

(٣٧) رواه البزار والطبراني في الكبير والحاكم عن ابن عباس كما في الفتح
الكبير ح ١/ ٣٩٥ ، وفي سبيل السلام رواه الدارقطني عن أبي هريرة
ح ١/ ١٢٥ .

(٣٨) رواه البخاري عن أنس قال : قدم اناس من عكل أو عرينه فاجتروا
المدينة فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلبثاح ، وأن يشربوا من
ابوالها فانطلقوا فلما صحوا قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم
واستاقوا النعم ، فجاء الخبر في اول النهار فبعث في آثارهم فلما
ارتفع النهار جرى بهم فأمر ففقطع ايديهم وارجلهم وسمرت اعينهم
والقوا في الدرة يستقون فلا يستقون . صحيح البخاري ح ١/ ٦٧ .
ومسلم الثبوت في تخريج حديث الباب ح ٢/ ١٩٥ .

(٣٩) أخرجه البخاري عن ابن عمر نصب الراية للزيلعي : ح ٢/ ٣٨٥ فتح
القدير : ح ٢/ ٣ ، والعشري بفتح العين وكسر الراء وتشديد الياء
المكسورة الشجر الذي يشرب بعروقه لانه عثر على الماء وذلك حيث
كان قريبا من وجه الارض فيغرس عليه فيصل الماء الى العروق من
غير سقي .

« ليس فيما دون خمسة أو سق صدقه » (٤٠) مع امكان حمله حديث ما سقته السماء على ما كان خمسة اوسق فصاعداً كما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد وغيرهما .

وبناء على ما تقدم نرى ان تقديم الجمع مطلقاً على الترجيح كما يقول ابن الهمام : مخالفة ما اطبق عليه العقول من تقديم المرجوح على الراجح . (٤١) .

العدول عن الدليلين المتعارضين :

اذا تعارض دليلان على وجه لا يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ولا يمكن الترجيح وتعذر الجمع بينهما تساقط حكم الدليلين ووجب المصير الى دليل آخر لإثبات حكم الحادثة لأنها خلت من الدليل عند تساقط النصين لذا يجب المصير الى دليل آخر للتعرف على حكم الحادثة .

ثم العدول عن الدليلين المتعارضين يجري على مراتب :

اولاً : اذا كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة . لأن السنة خلف عن القرآن في مراتب الحجية وذلك لأن القرآن مقطوع به جملة وتفصيلاً ، أما السنة فوجه القطع فيها على الجملة فقط لذلك يقدم الكتاب في الاستدلال على السنة (٤١ أ) .

ثم ان السنة راجعة الى الكتاب في تخصيص عمومته وتقييد مطلقه وتفسير مجمله وتأيد محكمه . ولذلك اذا تعارض دليلان ولم يمكن الترجيح والجمع بينهما عدل عنهما في الاستدلال الى السنة ، ومثال ذلك :

(٤٠) رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري في باب زكاة الورق حـ ١٨٩/١ .
الاورساق جمع وسق بفتح الواو وكسرهما والوسق ستون صاعاً والصاع أربعة امداد .

(٤١) التقرير والتحجير حـ ٥/٣ .

(٤١أ) وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة لبدران ابو العينين بدران .

قوله تعالى : « فَأَقْرَأُوا مَا تيسر من القرآن » (٤٢) يثبت بعمومه وجوب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة ، يعارض قوله تعالى « وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له فانصتوا لعلكم ترحمون » (٤٣) الذي ينفي وجوب القراءة على المقتدي اذ الانصات لا يمكن مع القراءة فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم « من كان له امام فقراءة الامام له قراءة » (٤٤) وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا » (٤٥) .

ثانيا : اذا كان التعارض بين سنتين وجب المصير الى أقوال الصحابة أو القياس وقيل يصار أولا الى أقوال الصحابة عند من يقول بحجية قوله فيما يدرك بالرأي لأن في قوله شبهة السماع بخلاف القياس . وأما عند من لم يوجبوا بتقليد الصحابي فيما يدرك بالرأي قالوا : وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لأن قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري .

فمثال التعارض بين السنتين والمصير الى القياس : ما روى عن النعمان بن بشير رضي الله عنه « ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدة » (٤٦) يعارضه حديث عائشة رضي الله عنها « انه صلاها ركعتين بربع ركوعات » (٤٧) قال الحنفية فانهما لما تعارضا

(٤٢) سورة المزمل : ٢٠ .

(٤٣) سورة الاعراف : ٢٠٤ .

(٤٤) أخرجه أحمد في مسنده عن جابر - كما في الفتح الكبير ح ٢٣٠/٣ .

(٤٥) أخرجه النسائي عن أبي هريرة - كما في الفتح الكبير ح ٤٣٨/١ .

(٤٦) أخرجه النسائي والحاكم في المستدرک عن أبي قلابه عن النعمان بن بشير نصب الراية : ح ٢٢٨/٢ .

(٤٧) أخرجه الاثمة الستة عن عائشة . نصب الراية ح ٢٢٥/٢ .

صرنا الى القياس فقسنا صلاة الكسوف على بقية الصلوات واعتبرناها كسائر الصلوات •

وأما الشافعية فعملوا بحديث عائشة وقالوا : في كل ركعة ركوعات •

ثالثا : اذا تعارض القياسان فلا يستقطبان - عند الحنفية • لانه يؤدي الى خلو الحادثة من الحكم ولا يمكن العمل بهما معا لأن كليهما ليس بحجة في اصابة الحق لأن الحق عند الله واحد وانما يتخير في العمل باحدهما من طريق التحري اذا احتاج المجتهد الى العمل به وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف ، - وأما عند الشافعي - رحمة الله - يعمل بايهما شاء من غير تحرر • ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال • وأما الروايتان اللتان رويتا عن الحنفية في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة كالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق (٤٨) - ولا يجوز نقض عمله الذي ادى اليه تحريه عند اختيار أحد القياسين الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بأن ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا (٤٩) •

واليك مثالا من الفروع الفقهية التي طبق فيها الحنفية مبدأ التحري في اختيار أحد القياسين عند تعارضهما :

شخص له ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما فانه يتحري ويصلي في الذي يقع تحريه على أنه طاهر وذلك لتحقيق الضرورة هنا لأنه لا بد من ستر العورة في الصلاة ولا يمكن التوصل الى تحقيق هذا الغرض الا بالتحري فجاز له التحري لهذه الضرورة لأنه لو لم يتحرر - مع كونه دليلا

(٤٨) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي ح ٨٠٠/٣ •

(٤٩) المصدر السابق ح ٨٠٢/٨٠١/٣ •

جائز العمل به للضرورة - لوجب أن يعمل باستصحاب الحال وهو أن يصلي في أي الثوبين شاء بناء على أن الأصل فيه الطهارة وهو ليس بدليل عند الحنفية ، والعدول عن العمل بالدليل إلى ما ليس بدليل فاسد^(٥٠) .

تقرير الاصول :

ذكرنا فيما تقدم ان حكم التعارض عند عدم العلم بالتاريخ وعند عدم امكان الجمع أو الترجيح أن يسقط العمل بالدليلين والعدول عن الاستدلال بهما الى دليل ادنى مرتبة ان وجد ، وعند العجز يجب العمل بالأصل وإبقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الأصل قبل ورود الدليلين .

ومماثلوا به لذلك :

١ - المفقود : لأنه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حياً في ملئه حتى لا يورث عنه لأن حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك حال فقده^(٥١) . وذلك باستصحاب الحال التي كان عليها وقت فقده ، ولذلك فلا تقسم أمواله بسجود فقده لأن في تقسيم أمواله بمجرد فقده مع احتمال حياته ضرراً ، والضرر مدفوع مطلقاً^(٥٢) . والاستصحاب المذكور يصلح حجة لبقاء أمواله على ملكه ولدفع الغير عن أن يمتلكها بالارث ولا يصلح حجة عند الحنفية - لأن يستحق المفقود مال غيره بالارث بل يوقف له نصيبه حتى تبين الحقيقة ويتضح أمره . لأن شرط الميراث تحقق حياة الوارث وقت موت المورث وحياة المفقود غير مستحقة فلا يرث بالشك عملاً بالاستصحاب فهم حجة عند الحنفية في الدفع لا في الاثبات .

(٥٠) حاشية الرهاوي علي ابن ملك ٦٧١ كشف الاسرار شرح اصول
اليزدوي ح ٧٩٨/٣ للاستاذ بدران : وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة .

(٥١) كشف الاسرار ح ٨٠٨/٣ .

(٥٢) الميراث المقارن : الشيخ محمد عبد الرحيم الكشمي ٣٩ .

ومن الفقهاء من ذهب الى اعتبار المفقود ميتاً في حق الزوجة فقط وحياً في حق أمواله^(٥٣) ، ولعل وجهة نظرهم في ذلك : لدفع الضرر عن الزوجة لاسيما اذا كانت شابة يخشى عليها من عواقب الفساد وتيارات الرذيلة التي تحيط بالمجتمع . فلذلك فرروا اعتباره ميتاً في حقها مراعاة لهذا الجانب .

٢ - الخنثى المشكل : ومن تقرير الاصول ايضاً عند تعارض الجهتين والعمل بالاحتياط عند الاشكال ، الخنثى المشكل هو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يرجح به أحد الجانبين على الآخر أي الذكورة والانوثة ، وحب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط ، فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه في كل حكم . كتأخره عن الرجال وتقدمه على النساء في الصلاة احتياطاً ، ولا يخنثه الرجل والمرأة لاشتباه حاله بل تشتري امه تخته من ماله أو مال بيت المال^(٥٤) .

وأما في الميراث فيعامل بأسوء الحالين : فيعطى له نصيب الذكر ان كان نصيب الذكر أقل أو يعطى له نصيب الانثى ان كان نصيب الانثى أقل . لأن هذا هو المتيقن استحقاقه له . وأما الزيادة فمشكوك استحقاقها له فلا يثبت الاستحقاق بالشك . وأما ان كان وارثاً على تقدير وغير وارث على تقدير آخر اعتبر غير وارث وتكون التركة للورثة الآخرين ويعبر هو في حكم العدم .

(٥٣) المغني ج٧/٢٠٧ .

(٥٤) كشف الاسرار ج٣/٨٠٨ المبسوط للسرخسي ج٣٠/١٠٧ .

القضاء ودراسته في الاندلس

بقلم : الدكتور عبد الرحمن علي المحمدي

استاذ مساعد في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

مكانة القضاء في الاسلام

يعد القضاء في الاسلام واحداً من شامخاته المتفردة وأعلامه العالية الواضحة . وكل الاسلام كذلك في تشريعه وتاريخه وتوجيهه وحضارته وأصالته وإنجازاته ، لأنها تقوم على عقيدة اكرم الله بها بنى الاسلام وأهل الارض .

فاذا كان بعض الناس الذين لم تتح له دراسة هذا الاسلام - لأي تعليل - ولم يستشعروا ذلك فعليهم - على الأقل - ألا يصدر عن أحكاماً جائرة قبل الاطلاع عليه ، وذلك أبسط قواعد الحكم السليم وبديهيات القضاء النزيه والاسلوب العلمي النظيف ، والا فهو التحامل والتعصب والسطحية المهلهلة والعلمية المرقعة .

ان الجهل بهذا الدين ورفض الاطلاع فيه أو استخفاف التعريف عليه آفة يعاني منها الكثير ممن ينتسبون اليه ويحتمون بحماه وينشأون في منابته ، والا لتغيرت الحال وتبدلت المواقف بعد الاقتناع الى الاعتبار ان لم يكن للاتباع بل الاقتداء والافتداء .

يساعد على مثل هذه الأجواء العقيمة عدم وجود واقع يتشكّل الاسلام فيزهر ويجعل الحياة له فتثمر خير الثمار وأشهاها . فضلاً عن الأجهزة التي توغر الصدور منذ النعومة ، وبوسائل أدركت عظم المترص ونال الفرق منها مناله . فاندفعت بعدائها الاعمى اللامبرر توجهه وسائل قوتها ،

وتستخدم الحجر والمدر وبلا مبالاة لأي قيم ، وهي عنها مجردة • فأنهم
الاسلام بكل عيب ، هم (أو عندهم) معدنه ، بكثرة تحجب النور وتقعده
انقوى بعد طول القرون •

فدفع الناس عن الاسلام بعد ما تدافعوا عليه وأقبلوا اليه • ويروج
هذه البضاعة الاثيمة عدم توفر واقع منظور يعمل فيه الاسلام ونعلو كلمته ،
هذا الواقع العملي في الفرد والمجتمع والدولة كان المصداق الجذاب لمواقع
الاسلام ، أما اليوم فهو معدوم ، ولعله الى حين • فلعل هؤلاء يهتدون أو
• يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده ، لا يشرك به شيئاً ، (١) •

نصل من ذلك الى أن روائع الاسلام الفريدة ومثله المتميزة في القضاء
(وفي غيره) لم تعد الا في بطون الكتب أو في حواصل نفر ، تروى مكتوبة ،
وعلى قلة مسموعة • وتدر الاعجاب وتدعو الى التعجب وتبهر الفكر وتدهش
النفس وتثير التساؤل • وقد تساعد هذه على العودة المحمودة • والا فغير
كاف الاطلاع والتعرف كهدف مقصور من هذه الدراسات ، اذ لا بد أن
تدعو للاخذ بها وتنفيذها ، كيما تتحول الى حياة حية بها تتحرك ومنها تتغذى
ولها تندفع • وهذا هدف لا بد ان يرافق الدراسات الاسلامية •

اظهار العام :

وتطائعا دراسة القضاء في الاسلام بأصدق الأمارات وأقوى المعالم
لهذا الحكم المسند الموثوق •

وموضوع القضاء في الاسلام بحاجة الى دراسة جديدة تعتمد هذه
الروح وتسلك منهجية سليمة واضحة الرؤيا نستقريء أمهات الكتب لدى
مؤلفينا • تصابر المتابعة وتحتمل المجاهدة ، خاصة في هذه السنوات الاخيرة

(١) من حديث شريف : صحيح مسلم ، ١٤٢١/٣ (كتاب الجهاد والسير) :
حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهولي ، ٤٠٤/١ •

بعد نشر نصوص لها الأهمية في تأكيد النظرة وتسييد التوجه وسلامة الحكم .

وهذا الإنتاج ثمرة لمعتقد عميق محسوس وفكر نقي كريم وواقع ممارس سليم . فهو الصدق الواضح والوثيقة المعتمدة والواقع النافق . لكن هذا محتاج الى نقاء فكرة وسلامة قصد ومثابة علم واحتواء معرفة وصدق نظرة وأناة بحث وتحمل جهد يستطيعه الباحث الهميم والدارس المكث والمتابع المتمرس ، لا تستعجله الايام أو تستحثه الظروف أو تسارعه المنفعة القريب والقصد العاجل . بل بهمة عالية يتابع البحث مع المطبوع القديم والحديث ، وكذا الذي ما يزال مخطوطاً مما يتعلق بالموضوع أو يمت اليه ، تشريعاً وتاريخاً . فلمن يتأتى ؟ اذاً فلعل في هذا وما يليه - بعون الله تعالى - بعض الاسهام .

لقد أهملت دراسة القضاء في الاسلام لأي سبب واحد - حتى في أوجب المناسبات ، خلال مراحل دراستنا ومحافلها ، وفي دراسة التاريخ والحضارة وغيرها . فالقضاء جانب عملي يثير الانتباه ويهدم جور الأحكام . وهذا عامل يزيد في أهمية الكتابة في هذا الميدان .

والكتابة عن القضاء في الاسلام قد لا ينهض بها انسان ما لوحده بل لابد من التعاون بين مجموعة يتوزعون العمل ، وبأشراف هيئة تنسق وتنقد ، تنظم وتنفذ .

اهمية القضاء

موضوع القضاء مهم جداً ، أولاه الاسلام مكانته العليا . فهو يتعلق بحقوق الناس وحياتهم والمحافظة على المثل في واقعهم العملي . فالاسلام جاء ليوجه الحياة ويصورها بشريعته فجعله عبادة ، وهي في الاسلام واسعة المفهوم شاحلة لكل عمل يقصد به تحري شريعة الله جلت قدرته وابتغاء رضوانه . وهي دليل صدق التوجه اليه واخلاص التقوى له . وهكذا بناء

الحياة المسلمة مرتبطة بالعقيدة منبثقة عنها ، لا في صورة التشريع بل ايضاً في انسجام الاساس مع التطبيق وحمل ذات الروح ، فلا انقسام • بل هي نوع عال من العبادة لانها تحتاج الى التزام شديد وخشية من الله حاضرة ترفض كل المؤثرات •

ثم ان أهمية القضاء في الاسلام ، بجانب كونه أحد أوجه الصورة العملية لشريعته فهو مباشر مهمته في أمور كثيرة ، واسعة في اطارها ومستواها ، فهي مهمة مقدسة •

وأي صور فريدة تلك التي حققها الاسلام في المجتمع الاسلامي خلال القرون ، سواء كان فانك مع المسلمين أو مع غيرهم ، بل حتى مع أعدائهم • مما يدفع - بأقوى الحجج - اولئك الذين يتقولون ويولولون على الأقليات غير الاسلامية في المجتمع الاسلامي •

منابع القضاء واوليته

يعود تاريخ القضاء الى الوقت المبكر من تاريخ الاسلام • فكان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقضي بين المسلمين ويفصل في أمورهم حسب أحكام الاسلام وتشريعه •

والقضاء يقوم على العدل والمساواة المجردة المطلقة حتى في اليسير من الامور • والحق عند مقدس يعاد الى أهله ويعطى لمستحقه ، وحتى دونما مطالبة • وهو يستلزم التحري والتروي واستعراض ما لدى الاطراف واستبيان حقيقة الامر واستجلاء ظروفه ، فلا يرضى أحد بحق غيره لانه ألحن (أبلغ) بحجته ، وذلك ما قاله الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم (٢) • ويستند القضاء في أحكامه الى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله

(٢) راجع الحديث الشريف في : صحيح مسلم ، ١٣٣٧/٣ (كتاب الاقضية)؛ سنن الترمذي ، ١٠-٩/٥ (كتاب الاحكام) •

عليه وسلم ويستتير بأعمال الخلفاء الراشدين والصحابة الأكرمين وعلماء
الاسلام والمجتهدين وقضاتهم وفقهاتهم ، ممن سار في هذا الاطار حسب
ما هداهم اليه اجتهادهم •

ذكر حافظ الاندلس أبو عمر يوسف بن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ) في
كتابه « الاستيعاب في معرفة الاصحاب »^(٣) ، حين الحديث عن الصحابي
الجليل معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه الى اليمن مع
آخرين : « وبعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً الى الجند من اليمن ،
يعلم الناس القرآن وشرائع الاسلام ، ويقضي بينهم ، وجعل اليه قبض
الصدقات من العمال الذين باليمن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد قسم ادارة اليمن على خمسة رجال : خالد بن سعيد على صنعاء ،
والمهاجر بن أبي أمية على كندة ، وزيد بن ليدي على حضرموت ، ومعاذ بن
جبل على الجند ، وأبي موسى الاشعري على زبيد وعدن والساحل ، وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل - حين وجهه الى اليمن :

بم تقضي ؟

قال : بما في كتاب الله •

قال : فان لم تجد ؟

قال : بما في سنة رسول الله •

قال : فان لم تجد ؟

قال : أجتهد رأيي •

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يحب رسول الله • •

(٣) ٤٠٣/٣-٤٠٤ • انظر كذلك : سنن الترمذي ، ٨/٣ (كتاب الاحكام) ؛
القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص ٢٢ •

وفي معاذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قد سن لكم معاذ
فأتبعوه » (٤) .

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عين نفرأ من المسلمين في انتضاء ،
يسرون على هذا الهدى (٥) . ومن الطبيعي ان يكون القاضي على مكانة عالية
من التقوى والايمان والصلاح والعلم . وله شروط معروفة واخلاق
موصوفة .

وتعين القضاة يكون عن طريق الخليفة أو هو يقوم به . ويأتي
الاختيار بعد روية واختبار . بينما « كان الخلفاء في صدر الاسلام يباشرونه
بانفسهم ولا يجعلون القضاء الى من سواهم . واول من دفعه الى غيره
وفوضه فيه عمر رضي الله عنه ، فولى أبا الدرداء معسه في المدينة ، وولى
شريحاً بالبصرة ، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة » (٦) .

وتذهب مصادر أخرى الى جعل شريح (المتوفى سنة ٧٨ هجرية أو
بعدها) (٧) قاضياً على الكوفة وأبي موسى الأشعري قاضياً على البصرة (٨) ،
وهذا أشهر . ولعله كان هذا وذلك (٩) .

وتذكر مصادرنا قصة طريفة في سبب تعيين عمر لشريح بن الحارث

(٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية ، ٢/٢٢٠ .

(٥) انظر : البداية والنهاية ، ابن كثير ، ٩/٢٤ .

(٦) مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٧ .

(٧) انظر : وفيات الاعيان ، ٢/٤٦٣ ؛ الاستيعاب ، ٢/٧٠٢ ؛ الاعلام ،
٣/٢٣٦ .

(٨) الاستيعاب ، ٢/٧٠١ ؛ أخبار القضاة ، وكيع ، ١/٢٨٥ ،
٢/١٨٤-١٨٩ : النظم الاسلامية ، ص ٣٢٢ .

(٩) سير اعلام النبلاء ، الذهبي ، ٢/٢٧٤ ؛ الاستيعاب ، ٤/١٧٦٣-١٧٦٤ ؛
تهذيب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني ، ٤/٣٢٧ ؛ أخبار القضاة ،
١/٢٩٧ .

الكندي قاضياً على الكوفة • فلقد • ساوم عمر بن الخطاب بفرس فرقه
ليشوره فعطب •

فقال للرجل : خذ فرسك •

فقال الرجل : لا •

قال : اجعل بيني وبينك حكماً •

قال الرجل : شريح • فتحاكما اليه •

فقال شريح : يا أمير المؤمنين حز ما ابتعت أو رد كما أخذت •

فقال عمر : وهل القضاء الا هكذا ؟ سر الى الكوفة •

فبعثه قاضياً عليها • قال وانه لأول يوم عرفه فيه • ، (١١)

واستمر شريح في القضاء ستين سنة أو تزيد (١١) ، في خلافة عبدالملك

بن مروان (١٢) (٦٥-٨٦هـ) •

وكان شريح قد • استغنى من القضاء - قبل موته بسنة - من الحجاج ،

وعاش مئة وعشرين سنة • ، (١٣)

لقد أورد بعض المؤرخين أن أول قاض في الاسلام هو عمر بن الخطاب •

فذكر ابن عبدالبر بأن « أول من ولي شيئاً من أمور المسلمين عمر بن

الخطاب ، ولأه أبو بكر القضاء ، فكان أول قاض في الاسلام • » (١٤) بل

(١٠) الطبقات الكبرى ، ابن سعد ، ١٣٢/٦ • كذلك : البداية والنهاية ،
• ٢٥/٩

(١١) وفيات الاعيان ، ٤٦٠/٢ : البداية والنهاية ، ٢٢/٩ ؛ تهذيب التهذيب ،
• ٣٢٦/٤ ، ٣٢٨ •

(١٢) الاستيعاب ، ٧٠٢-٧٠١/٢ •

(١٣) تذكرة الحفاظ ، ٥٩/١ ؛ تهذيب التهذيب ، ٣٢٧/٤ •

(١٤) الاستيعاب ، ١١٥٠/٣ ؛ عمر بن الخطاب قاضياً ومشرعاً ، محمد
عارف مصطفى فهمي ، ص ١٦١ : النظم الاسلامية ، صبحي الصالح ،
ص ٣٢٢ •

أورد الترمذي في سننه ما يشير بأن عمر تولى القضاء في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١٥) .

وعمر بن الخطاب هو صاحب الرسالة القضائية المشهورة التي أرسلها إلى قاضيه على البصرة الصحابي الشهير أبي موسى الأشعري (عبد الله بن قيس)^(١٦) ، والتي بدأها : « بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين إلى عبد الله بن قيس ، سلام عليك ، أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فأنهم إذا أدى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ... »^(١٧) .

وكان كل من عمر وعلي بن أبي طالب من مستشاري الخلافة قبل توليتهما . وقد امتاز علي بن أبي طالب بمكانته العالية في القضاء ، حتى لقد أشاد عمر بن الخطاب بهذه المكانة بقوله : « علي أقضانا وأبي أقرؤنا »^(١٨) .

وبذلك يؤكد عمر ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان ما امتاز به أصحابه الكرام - بياناً لفضلهم - بقوله : « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ، وأقواهم في دين الله عمر ، وأصدقهم حياءً عثمان ، وأقضاهم علي بن أبي طالب وأقرؤهم أبي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأعلمهم بالحلل والحرام معاذ بن جبل ، وما أظلت الخضراء ، ولا أقلت الغبراء على

(١٥) سنن الترمذي ، ٤-٣/٥ ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص ٢٢ .

(١٦) انظر ترجمته في : الاستيعاب ، ٩٧٩/٣ .

(١٧) مقدمة ابن خلدون ، ٧٣٧/٢ . وقد شرح ابن قيم الجوزية في أعلام الموقعين هذه الرسالة في أكثر الجزء الأول وصدر من الجزء الثاني : ٤٠١-٨٥/١ (نهاية الجزء الأول) ، ١٦٥-٣/٢ . قارن : مقدمة ابن خلدون ، ٧٣٨/٢ وبعدها ؛ أخبار القضاة ، وكيع ، ٧٤-٧٠/١ ، ٢٨٤-٢٨٣ ؛ ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ابن حزم الاندلسي ، ص ٦-٧ ؛ القضاء في الاسلام ، ص ٢٨ .

(١٨) الاستيعاب ، ١١٠٢/٣ .

ذي لهجة أصدق من أبي ذر ، ولكل أمة أمين ، وامين هذه الامة
أبو عبيدة بن الجراح . ، (١٩)

وتنسب أي من هذه الصفات لا ينفىها عن الصحابة الآخرين أو
ينقص منها وهم حواريو رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كيف وقد
اتى الله تعالى عليهم في قرآنه المجيد بقوله سبحانه : « محمد رسول الله
والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً
من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من اثر السجود . » (٢٠) ، « والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسن رضي الله عنهم
ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدون فيها أبداً ذلك
الفوز العظيم ، » (٢١) . فكيف يصح أذا سب أو انتقص أي منهم ،
والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقول فيهم : « لا تسبوا أصحابي ،
فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد مذنباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه . » (٢٢)

تلك اذا هي مكانة القضاء في الاسلام يلحظها الدارس في تاريخه
خلال العصور ، في الاتدلس وفي غيرها سواء . حتى ان الساسة - على
اختلاف مراكزهم - كانوا يخضعون لاحكام القضاء ، ومن لا يرتقي منهم
الى مستوى العمق في الخضوع ذاتياً ، تقوى وايماناً والتزاماً ، فهو يفعل
ذلك لانه يعطيه مكانة ويرفع من قدلة عند الناس . بل ان الحكام كانوا
يحرصون على اختيار أرفع الرجس والأتقاهم وأفقههم لمناصب القضاء ثم
يقفون عند أفضيتهم ويحترمونها .

(١٩) الاستيعاب ، ١٦/١ ، ٦٨ .

(٢٠) سورة الفتح ، ٢٩/٤٨ .

(٢١) سورة التوبة ، ١٠٠/٩ .

(٢٢) الاستيعاب ، ٨/١ وما قبلها .

وفي تاريخ القضاء في الاندلس - وفي غيره - الامثلة الكثيرة على هذه
الرفعة والمكانة والاعمية .

ولشعور فقهاء الامة وعلمائهم بهذه المثابة نجد ان العديد منهم كان
يرفض تولي منصب قضائي تواضعاً وشعوراً بضخامة المسؤولية التي يتخوف
احدهم الا يؤديها على كمالها أو يرى غيره أكثر ملائمة لها ووفاءً بحقها .
وهذه الظاهرة نفسها علامة على الصدق والاخلاص وأصالة النفس المؤمنة
وعمق يقينها مع نفسها ومع حقيقتها وتعاملها مع الواقع والمجتمع بهذا المستوى
والخلق الرفيع الأصيل . وهذا كان يسود الاجواء الأخرى ، منها العلمية .

وكان لاختيار القضاء شروط واضحة عالية ، فالتقوى والعلمية وحسن
السمعة والعدالة والغيرة والاهتمام والصلابة في الحق وعدم الخشية في الله
لومة لائم وعدم توجب أي مؤثرات أخرى ، كلها أسس مكنة للاختيار .
ومن هنا سوف لا نستغرب من معرفتنا عن العديد الذين طلبوا للقضاء
فرفضوه واستغفوا ، رغم الإلحاح . ويستوي في الأمر جناحاً العالم الإسلامي
شرقه وغربه . ورفض الامام أبي حنيفة النعمان للقضاء معروف (٢٣) .

وأما في الغرب الإسلامي فذلك أيضاً متوافر كثير . ففي الاندلس كان
فقيهها المحدث يحيى بن يحيى الليثي (المتوفى سنة ٢٣٤) زاهداً في القضاء ،
وهو الذي كان يسأل في تعيين القضاء ويؤخذ برأيه (٢٤) .

(٢٣) وفيات الاعيان ، ٤٠٦/٥ ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص ١٤ :
القضاء والقضاة ، محمد شهير أرسلان ، ص ١٥٤ وبعدها .

(٢٤) نفح الطيب ، المقرئ ، ١٠/٢ ؛ ترتيب المسدرك ، القاضي عياض ،
٥٣٩/٢ . لمعرفة امثلة أخرى لمن استخفى من القضاء في الاندلس انظر :
نفح الطيب ٩١/٢ ؛ الصلة ، ابن بشكوال ، ص ١٦٨ ، ٦٠٩ ؛ التكملة ،
ابن الابار ، ٣٥٥/١ ، ٨٦٩/٢ ، ٨٧٢ ؛ قضاة قرطبة وعلماء افريقية ،
ابو عبدالله الخشن ، ص ١٣-٢٠ ؛ المرقبة العليا ، النباهي ،
ص ١٠-١٧ .

القضاء في الاندلس ومصادره

وإذا كان موضوع القضاء في الاسلام بهذه المثابة من الحاجة الى البحث والتحليل فإنه في الاندلس أكثر وأشد . لان دراسة الحياة الاسلامية وانتاجها في الاندلس لقيت حتى الآن أقل مما حضي به جناح العالم الاسلامي الشرقي ، وثانياً لان موضوع القضاء في الاندلس مازال يحتاج الى درس واسع وانتاج قيم تبين فيه عموم الصورة ويتيح المجال لأجزائها ان تتضح بانسجام مع هذه الصورة وفي اطارها العام مع بقية أجزاء العالم الاسلامي يوم كان .

وموضوع القضاء في الاندلس خاصة يحتاج الى دراسة ، وهو متعدد الجوانب . وفيما نشر من نصوص أصيلة عامة وخاصة في كتب التراجم أو موضوعات القضاء ورجاله العون الكبير .

لم يهمل الكتاب الاندلسيون التأليف في القضاء ، فتها وأحداثاً وشروطاً وأشخاصاً ، تقريراً ونقداً . فكانت تأليف متخصصة في القضاء أو أشركه مع موضوعات آخر . ونجد أصولاً موثقة من الانتاج في القضاء خطتها أيادي عالمة أمينة بأسلوب قدوة في القوة والصدق والموضوعية المتحرية .

وعرفنا العديد من اسماء الكتب الاندلسية التي عالجت موضوع القضاء في الاندلس ومتعلقاته ، اصحابها من الاعلام في الفقه والتاريخ وعلوم أخرى وممن عرفوا بالتقوى . وهي أمتن أساساً للموضوعية الحققة المكيمة . وكان بعضهم من العلماء الاعلام (أو الموسوعيين) في فقه القضاء وتاريخه في الاندلس مع كون بعضهم من رجال القضاء نفسه مارسوه بأنفسهم وعاشوا أحداثه ، وليسوا بطائرين على التأليف فيه أو في غيره . وهذا بمجموعه يعطي أهمية عالية لهذا الانتاج .

وتلما الحسرة اذ لم تصلنا كل المؤلفات القضائية الاندلسية التي

عرفنا أسماءها ، وهل هي كل الاسماء ؟! فهل ان فقد اصاب من بعضها
الاسماء أيضاً ؟

ومثل هذا جرى بالنسبة للمؤلفات العامة التي تناولت القضاء وغيره
مع تراجم آخرين .

المصادر المتوفرة والمفقودة

والتأليف المتخصص عن « القضاء والقضاء في الاندلس » ، كان بعضه
عاماً لكل بلد الاندلس وللمصور السابقة لعصر المؤلف أو لمدينة واحدة فيه .
ووصلتنا نماذج جيدة من المؤلفات المتخصصة في هذا الموضوع (القضاء في
الاندلس) .

« قضاء قرطبة » ، مطبوع اكثر من مرة ، تأليف ابي عبدالله محمد بن
حارث بن أسد الخشنى ، القيروانى المولد والنشأة ، الاندلسي الاستيطان ،
القرطبي المستقر ، توفي آخر أيام الخليفة الحكم الثاني المستنصر بالله
أو بعده (٢٥) .

« المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا » مطبوع تحت عنوان
« تاريخ قضاء الاندلس » لأبي الحسن النباهي قاضي الجماعة بقرطبة (٢٦) .

فضلا عما لدينا من معلومات عن امور القضاء في الاندلس وتراجم
رجالها في الكتب الاخرى التي وصلتنا وعديد منها مطبوع ، سيرد ذكر
بعضها . هذا بنائب منقولات عن كتب في القضاء الاندلسي المفقودة حتى الآن
وعن عدد آخر وردت اسمائها في بعض المصادر وربما نقل منها قليل أو كثير .

(٢٥) ترجمة الخشنى في : تاريخ علماء الاندلس ، ابن الفرضي ، ١١٢/٢ -
١١٣ (رقم : ١٤٠) : جذوة المقتبس ، الحميدي ، ص ٥٣ (رقم : ٤١) ؛
بثية الملتبس ، الضبي ، ص ٧١ (رقم : ٩٦) .

(٢٦) ترجمته في : الكتيبة الكامنة ، ابن الخطيب ، ص ١٤٦ .

ومن الكتب المفقودة التي تحدثت عن القضاء في الاندلس عدد تورود منها :

ذكر الحميدي في جذوة المقتبس^(٢٧) بأن الخشنى هذا جمع كتاباً في « أخبار القضاء بالاندلس » ، وغير واضح اذ كان هذا كتاباً آخر غير كتابه « قضاة قرطبة » ، أو هما كتاب واحد والثاني جزء من الاول . فان ابن حزم القرطبي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) أشار في رسالته في فضل أهل الاندلس التي حفظها لنا المقرئ في نفح الطيب^(٢٨) بأن للخشنى كتاباً في « أخبار القضاة بقرطبة وسائر الاندلس » ،^(٢٩) وهذا قد يحل الاشكال على اعتبار ان الكتابين هما في الأصل كتاب واحد ، وان الذي وصلنا هو « قضاة قرطبة » المطبوع . وهو جزء (ربما الأقل) من الكتاب الأصلي الذي فقد باقيه . الا أن مقدمة المؤلف لـ « قضاة قرطبة » ،^(٣٠) الذي ألفه للحكم المستنصر^(٣١) لا تعين على هذا الفهم عن الكتاب بما يطابق العنوان الذي ذكره ابن حزم .

ولكن قد يكون الخشنى الحق فيما بعد - على افراد - بـ « أخبار القضاء بالاندلس » ، ثم في استنساخ آخر (اعادة كتابة المؤلف بعد تنقيح وزيادة) جمع بينهما ، على غرار ما يحصل أحياناً في التأليف اليوم بين طبعة والتي تليها لكتاب ما . وهذا مألوف عند مؤلفينا وسيرد مثالا لهذا فيما يأتي من الحديث أدناه .

« انتخاب من أخبار القضاة » لابن حيان القرطبي^(٣٢) (٣٧٧-٤٦٩هـ) .

(٢٧) ص ٥٣ (رقم : ٤١) .

(٢٨) ١٧٩-١٥٦/٣ .

(٢٩) ١٧٤/٣ . كذلك : ترتيب المدارك ، ٥٣١/٤ ؛ جذوة المقتبس ، ص ٥٣ .

(٣٠) ص ١١-١٢ (طبعة العطار) ، ص ١-٢ (طبعة الدار المصرية ، رقم : ١ من « المكتبة الاندلسية » من مطبوعات « تراثنا ») .

(٣١) مقدمة المؤلف .

(٣٢) المقتبس (تحقيق محمود علي مكي) ، ص ٦٧ (مقدمة المحقق) .

ذكر له ابن الخطيب كتاباً في الاحاطة باسم : « تاريخ فقهاء قرطبة »^(٣٣) فهل هو نفسه ؟ وذكره ابن الأبار في التكملة ونقل منه مع ذكر اسمه كما في الصيغة الاولى حيث الحديث عن محمد بن بشير بن محمد المعافري قاضي الجماعة بقرطبة (المتوفى سنة ١٩٨هـ) . ونقل عن ابن حيان خبراً يتعلق بابن بشير وختم ابن الأبار نقله بقوله : « ذكر ذلك في انتخابه من أخبار القضاة »^(٣٤) أي ابن حيان .

وقد أورد ابن سعيد المغربي في كتابه « المغرب في حلى المغرب » نقولاً من كتاب ابن حيان هذا^(٣٥) . وسماه « كتاب ابن حيان في القضاة »^(٣٦) .

وقد اعتمد ابن سعيد المغربي فيما كتب عن القضاة على كتاب آخر أيضاً هو « كتاب القضاة »^(٣٧) للفقهاء أبي عبد الملك أحمد بن محمد بن عبد البر (٣٣٨هـ) . واحتفظ لنا ابن سعيد بمنقولات منه مهمة^(٣٨) ، كذلك انتفع به ابن حيان في أحد قطع كتابه « المقتبس في أخبار بلاد الاندلس » التي وصلتنا^(٣٩) . ولعل هذا الكتاب كان أحد مصادر ابن حيان في كتابه السابق عن القضاة .

وأبو عبد الملك بن عبد البر هذا هو غير حافظ الاندلس العلامة الفقيه الأديب القاضي أبي عمر يوسف بن عبد البر النمري^(٤٠) (٣٦٨-٤٦٣هـ)

(٣٣) الاحاطة ، ٩١/١ .

(٣٤) التكملة ، ٣٥٥/١ .

(٣٥) المغرب ، ٧٠/١ ، ١٠٢ ، ١٥٥ ، ١٥٧-١٦١ .

(٣٦) المغرب ، ٧٠/١ ، ١٥٥ ، ٢١٥ . قارن : المقتبس ، ص ٦٨ .

(٣٧) المغرب ، ١٤٣/١ .

(٣٨) المغرب ، ١٤٣/١-١٥٥ .

(٣٩) المقتبس (القطعة السابقة) ص ١٧٧-٢١٠ .

(٤٠) راجع ترجمته في : الصلة ، ابن بشكوال ، ص ٦٧٧ (رقم : ١٥٠١) :

نفع الطيب ، المقرئ ، ١٦٩/٣ ، ٢٨/٤ .

صاحب المؤلفات الكثيرة منها « الاستيعاب » الذي سبق استعماله في صدور هذا البحث .

لكنني لم أجد ذكراً ، بهذه الصيغة التي ذكرها ابن سعيد في « المغرب » ، لاسم هذا الكتاب المفقود الا في « ترتيب المدارك » للقاضي عياض .

فأبو الوليد ابن الفرضي حين يترجم لأبي عبد الملك أحمد بن محمد بن عبد البر في كتابه « تاريخ علماء الاندلس »^(٤١) لا يذكر « كتاب القضاة » هذا بل يذكر كتاباً آخرأ بعنوان « الفقهاء بقرطبة » . كذلك يفعل ابن بشكوال في « الصلة »^(٤٢) حيث يذكر كتاباً لأبي عبد الملك بن عبد البر وينقل عنه ويسمه بأنه تاريخ في « فقهاء قرطبة » . ومثل ذلك يفعل ياقوت الحموي في « معجم البلدان »^(٤٣) حين يذكر أبا عبد الملك بن عبد البر ، حيث « له كتاب مؤلف في الفقهاء بقرطبة » .

فهل هما كتاب واحد في القضاة والفقهاء ، اجتزأ بعضهم عنوانه ؟

بينما نجد القاضي عياض (٤٧٦-٥٤٤هـ) في كتابه « ترتيب المدارك »^(٤٤) حين يترجم لأبي عبد الملك بن عبد البر يذكر أنه « ألف في فقهاء قرطبة تاريخاً مشهوراً » .^(٤٥) ثم في الصفحة التالية يتحدث عن علاقته بعبد الله بن الخليفة عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله ، ٣٠٠-٣٥٠هـ) فيذكر بأن أبا عبد الملك كان على علاقة جيدة بعبد الله « وله

(٤١) ٣٨/١-٣٩ (رقم : ١٢٠) .

(٤٢) ص ٣٩٦ (رقم : ٨٥٢) : المقتبس (القطعة السابقة) ، ص ٢٥٨ .
(تعليقات المحقق رقم : ٧٣) .

(٤٣) ٣٢٤/٤-٣٢٥ .

(٤٤) ٤٢٠/٤-٤٢١ .

(٤٥) ترتيب المدارك ، ٤٢٠/٤ .

ألف تاريخ الفقهاء والقضاة ، • وهذا بدوره لا يحل الاشكال اذا لم يدع الى جعلهما كتابين •

ولقد انتفع عدد من المؤلفين بكتاب أبي عبد الملك بن عبد البر منهم القاضي عياض نفسه^(٤٦) ، وابن حيان القرطبي وبنو سعيد في كتابهم « المغرب في حلى المغرب » وآخرون •

ومهما يكن من أمر فغير واضح تماماً ما اذا كان « كتاب القضاة » لأبي عبد الملك بن عبد البر كتاباً عاماً عن قضاة الاندلس أم خاصاً بقضاة قرطبة ، كما فعل المؤلف في كتابه « الفقهاء بقرطبة » الذي أفاد منه ابن الفرضي في « تاريخ علماء الاندلس » ، واذا لم يكونا كتاباً واحداً •

بينما نجد ابن الآبار يذكر في « الحلة السيرة »^(٤٧) ابا عبد الملك بن عبد البر مؤلف « كتاب القضاة » لكنه لا يذكر له مؤلفاً بالاسم وانما ينسبه بـ « صاحب التاريخ » • فهل أن كتابه هذا في التاريخ الاندلس عموماً أم في تاريخ الفقهاء أو القضاة أو في كليهما ؟ أي هل هذا الكتاب هو نفسه أو جزء منه الكتاب المذكور أو واحد منهما (الفقهاء أو القضاة) •

وغير بعيد ان تكون لأبي عبد الملك بن عبد البر عدة مؤلفات اذ قد وصفه ابن الفرضي في « تاريخ علماء الاندلس »^(٤٨) بكونه « بصيراً بالحديث فقيهاً نبيلاً ، متصرفاً في فنون العلوم ، وكان علم الحديث أغلب عليه • •

كتاب « الاحتفال في تاريخ أعلام الرجال في أخبار الخلفاء والقضاة والفقهاء » لأبي بكر الحسن بن محمد مفرج بن حماد بن الحسن المعافري

(٤٦) ترتيب المدارك ، ٥٧/١ •

(٤٧) ٢٠٧/١

(٤٨) ٣٩/١ (رقم : ١٢٠) •

المعروف بالقبشي^(٤٩) (٣٤٨ - ٤٣٠ هـ) . وقد وصلتنا منه مقتطفات فيما نقل.
ابن حبان في مقتبسه^(٥٠) وابن بشكوال في صلته^(٥١) وابن الأبار في
تكميلته^(٥٢) والنباهي في المرقبة العليا^(٥٣) وابن الخطيب في
الاحاطة^(٥٤) .

« تاريخ فقهاء طليطلة وقضاها ، لأبي جعفر أحمد بن عبد الرحمن بن
مطاهر (مظاهر) الأنصاري^(٥٥) (المتوفى سنة ٤٨٩ هـ) .

لكن ابن بشكوال نفسه صاحب كتاب « الصلة » ، يورد اسم هذا الكتاب
في موضعين آخرين من كتابه بصيغة أخرى وهو : « تاريخ فقهاء
طليطلة »^(٥٦) ، فلمعله تجوز في ذلك . واصل هذا الوضع - ان كان كذلك -
قد يعين على فهم الاشكالات في بعض صيغ اسماء الكتب السابقة أو اللاحقة .

ويرد اسم هذا الكتاب قريباً من الصيغة الاولى عن ابن الخطيب في
الاحاطة^(٥٧) . فيقول حين يذكر مصادره التي اعتمد عليها في الاحاطة :
« وتاريخ الرؤساء والفقهاء والقضاة بطليطلة ، لأبي جعفر بن مطاهر .
ومستخبه لأبي القاسم بن بشكوال » .

مختصر في « أخبار القضاة والفقهاء بقرطبة » للقاضي ابي عمر أحمد

(٤٩) المقتبس ، ص ٢٥٤ (رقم : ٥٩) ؛ نفح الطيب ، ٦٤٣/٢ ؛ تاريخ الفكر
الاندلسي ، ص ٢٧٥ .

(٥٠) ١٨٦/٢ .

(٥١) ص ٢ ، ١٣٧ (رقم : ٣١١) .

(٥٢) ٧٢٠/٢ ، ٧/١ .

(٥٣) ص ٢٨ .

(٥٤) ٩١/١ .

(٥٥) الصلة ، ص ٧٠ (رقم : ١٥١) .

(٥٦) ص ٣ ، ٣٤٧ .

(٥٧) ٩١/١ .

بن محمد بن عفيف بن عبدالله بن مريول بن جراح بن حاتم الأموي
(٣٤٨ - ٤٢٠) •

أورده ابن بشكوال في الصلة^(٥٨) ونقل منه^(٥٩) • وحين يترجم
القاضي عياض لابن عفيف في ترتيب المدارك^(٦٠) لا يورد اسم هذا الكتاب
بل يقول : « وألف في علم الشروط تأليفاً حسناً ، وألف كتاب المعلمين
وكتاب الاحتفال في علماء الاندلس ، وصل به كتاب ابن عبدالبر » • فهل
ان الكتاب الاول أو الثالث من كتب ابن عفيف هذه له أي علاقة بكتابه
« أخبار القضاة والفقهاء بقرطبة » الذي ذكره ابن بشكوال ؟ ولعل ابن
عبدالبر هنا هو أبو عبد الملك أحمد بن عبدالبر الذي سبق الحديث عنه وعن
كتابه « كتاب القضاة » •

وذكر البعض لابن بشكوال كتاباً عن « أخبار قضاة قرطبة » في ثلاثة
أجزاء^(٦١) • ولعل بعض المؤلفين في الموضوع قد انتفع به • فهل هذا
الكتاب هو الذي ذكره ابن الخطيب في الإحاطة ووصفه بأنه منتخب كتاب
أبي جعفر بن مظاهر الذي سبق ذكره قبل قليل مع نص ابن الخطيب ؟
ولدينا كتب أخرى في القضاة ذكرها النباهي في المرقبة العليا وانتفع
هو بها :

« أدب القضاة » لمحمد بن عبدالله بن عبدالحكم^(٦٢) • ولعل لهذا
المؤلف كتاب آخر^(٦٣) •

(٥٨) ص ٣٩ (رقم : ٧٥) • كذلك الحلة السيرة ، ٢٠٦/١ : تاريخ الفكر
الاندلسي ، ص ٤٢٣ •

(٥٩) ص ١٤ •

(٦٠) ٧٣٥/٤ •

(٦١) مقدمة الصلة (ط) •

(٦٢) المرقبة العليا ، ص ١٨٩ •

(٦٣) المرقبة العليا ، ص ١٩٩ •

« الاستفتاء في أدب القضاة والحكام » لخلف بن مسلمة بن عبد الغفور^(٦٤) .

« منهاج القضاة » لابن حبيب^(٦٥) .

ويذكر المقرئ أيضاً في « نفع الطيب »^(٦٦) كتاب « التحفة في علم القضاء » تأليف القاضي أبي بكر بن عاصم (٧٣٠-٨٢٩هـ) .

ذكر ابن بشكوال في الصلة^(٦٧) بأن أبا عبد الله بن الطلاع محمد بن فرج « جمع كتاباً حسناً في أحكام النبي عليه السلام » ، ولعله انتفع به . ولدينا أسماء عديد من الكتب التي ألفت في الأحكام^(٦٨) .

كذلك يذكر ابن بشكوال^(٦٩) أن أبا عمر أحمد بن سعيد بن إبراهيم الحمداني المعروف بابن الهندي (٣٢٠-٣٩٩هـ) كان « بصيراً بمقدد الوثائق » . نه فيها ديوان كبير نفع الله المسلمين به . ثم يقول : « قال ابن مفرج : قرأت على أبي عمر ديوانه في الوثائق ثلاث مرات ، وأخذته عنه على نحو تأليفه له فإنه ألف أولاً ديواناً مختصراً من ستة أجزاء فقرأتها عليه ، ثم ضاعفه وزاد فيه شروطاً وفصولاً وتنبهاً فقرأت ذلك عليه أيضاً ؛ ثم ألفه ثالثة واختلف فيه وشحنه بالخبر والحكم والامثال والنوادر والشعر والفوائد والحجج فأتى الديوان كبيراً . واخترع في عليم الوثائق فنوناً وألفاظاً وفصولاً وأصولاً وعقداً عجيبة فكتبت ذلك كله وقرأته عليه . » وعقد

(٦٤) المرقبة العليا ، ص ٦ ، ١٩٨ .

(٦٥) المرقبة العليا ، ص ١٨٨ .

(٦٦) ١٩/٥ ، ١٠٩/٧ . كذلك : تاريخ الفكر الاندلسي ، ص ٤٢٩ .

(٦٧) ص ٥٦٥ (رقم : ١٢٣٩) .

(٦٨) المرقبة العليا ، ص ٥٠ ، ٩٧ ، ١٣٠ ، ١٩٩ .

(٦٩) الصلة ، ص ١٢ (رقم : ٢١) : تاريخ الفكر الاندلسي ، ص ٧١ ، ٤٤١ .

الوثائق هو أحد الامور التي تتعلق بالقضاء وألف الاندلسيون فيه الكثير ،
واشتهر فيه قضاة وفقهاء وعلماء .

ومهما يكن من أمر فإنه بالامكان الاعتماد على المعلومات التي بقيت لنا .
فان بين أيدينا العديد من الكتب التي بقيت والمتخصصة في قضاء الأندلس
والتي ذهبت واحتوت غيرها منقولات وأخبار منها ، بالإضافة الى كتب
التراجم والمعلومات النافعة ، شاملة موسوعية أحيانا ، أمثال نفح الطيب
للمقري والاحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب وجذوة المقتبس للحميدي
وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي وبغية الملمس للضبي والصلة لابن
بشكوال والتكملة لابن الايار والذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي
وصلة الصلة لابن الزبير وغيرها ، فان هذه المادة العلمية القوية الجيدة
الاصيلة ، فمع عدم استيعابها وإيجاد فجوات في هذا الموضوع ورغم ما ضاع
من مؤلفات قيمة فيها ، فانها تصلح أساساً لدراسة القضاء في الأندلس واعطاء
صورة مرضية ، الى أي حد (٧٠) .

وللوهلة الحالية بالامكان تناول الجوانب المتعددة للقضاء في الأندلس
فقهاً ، وتاريخاً ، ولا فصل بينهما ، مدعومة بالنصوص وبالوقائع . وذلك بعد
مقدمة عامة في أولية القضاء في الاسلام وأصوله وأهميته ومكانته وقواعده
وأحواله . وهي دراسة لفقهاء الممارس عملياً في واقع الحياة الإسلامية خلال
أعصره المتطاولة وأقطاره الممتدة الشاسعة . ثم تطبيقات لهذه الامور وغيرها
مما يتعلق بالقضاء والقضاة في الأندلس . فتدرس :

خطة القضاء الكبرى

- مكانة القضاء والقاضي في المجتمع والدولة (أفراداً وجماعات)
- قاضي الجماعة وقضاة الاقاليم والكور والشعور
- شروط القضاء والقاضي

(٧٠) قارن : فجر الأندلس ، ص ٦٣٩-٦٤٠ .

قواعد القضاء

أسسه ومقوماته

مسؤولياته وأختصاصاته

استقلاله وعلاقاته

تطوره ومراتبه

خطط أخرى تابعة للقضاء أو منبثقة عنه وذات علاقة به :

خطة الشورى ، الحسبة ، المواريث ، الاحباس ، صاحب الشرطة ،

خطة الرد (رد المظالم) ، التوثيق ، الكتابة للقضاة ، القضاة ،

الصلاة والخطابة .

اعراف قضائية عامة

أساليب تناول جوانب القضية وأطوارها ومراحلها المتعددة

القاضي

نولية القاضي وغزله
مركز حقيقته كميته وعدم ردي

اختيار القضاة

مراتب القضاة واصنافهم

شروط وعوامل ترقيتهم في مدارج القضاء

شخصيته وحياته : هيأته ، ملبسه ، مرتبه

نظرة في القضية وأركانها

مسؤولياته ومهامه الاجتماعية

نماذج من القضاة في مختلف العهود في الاندلس

صور من القضاة في مختلف العهود

قضاة غير المسلمين في الاندلس

مقارنة بين القضاء في الاندلس وغيره

مقارنة بين القضاء في الاسلام وغيره

وكل ذلك يقوم على الامثلة لانها تظهر حقيقته واهميته وقيمه والتزامه .
ثم ينتهي البحث أو يبدأ بدراسة لمصادر الموضوع وعرض لما وصلنا منها
وبيان ما يعتبر مفقوداً .

مكانة القضاء في الاندلس

كانت مكانة القضاء في الاندلس عالية لانه من الخطط الجلية والامور
السنية يحترمها الجميع ويجدون فيها الحمى والاطمئنان وينفرون مما يسيء
اليها . فكان القضاء من أعلام المجتمع فهماً وعاماً واستقامة وشعوراً
بالمسؤولية ، اليهم يلجأ الناس في المسائل . وهذه الامور لا تأتي بالتعليم ولكن
تقوم على بناء اجتماعي ونفسي معين . واستعراضنا لحياة القضاء يوضح هذه
الصفة وكذلك هذا البناء . ولقد أثنى كتابنا عليهم وأسادوا بفعالهم وحسن
اقتضيتهم . فيذكر ابن بشكوال في الصلة (٧١) في وصف قاضي الجماعة
بقرطبة ابن رشد الجد (٤٥٠-٥٢٠هـ) بانه كان « من أهل الرياسة في العلم
والبراعة والنهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت والهدى
الصالح » ، « وكان الناس يلجأون اليه ، ويقولون في مهماتهم عليه وكان
حسن الخلق سهل اللقاء كثير النفع لخاصته وأصحابه ، جميل المشرة لهم
حافظاً لعهدهم كثيراً لبرهم » .

ومهما التفت الامور أو توقع أحد الانحراف فليس ذلك في القضاء ،
اذ كان يعزل من تثبت عليه شبهة أو التواء أو هبوط في تمسكه بالاسلام
وضعف في التزامه أو هزال في تقواه أو تحيز في قضائه . ولذلك يصف
المقري تمسك أهل الاندلس في هذا الامر وحرصهم على مستواه فيقول في

(٧١) ص ٥٧٦ - ٥٧ (رقم : ١٢٧٠) .

نفح الطيب: (٧٢) ، وأما خطة القضاء بالاندلس فهي أعظم الخطط عند الخاصة والعامة ، لتعلقها بأمور الدين ، وكون السلطان لو توجه عليه حكم حضر بين يدي القاضي ، هذا وضعها في زمان بني أمية ، ومن سلك مسلكهم ، ولا سبيل ان يسمى بهذه السمة الا من هو وال للحكم الشرعي في مدينة جليئة ، وان كانت صغيرة فلا يطلق على حاكمها الا مسدد ، خاصة ، وقاضي القضاة يقال له : قاضي القضاة ، وقاضي الجماعة . « وغير واضح ما اذا كان « قاضي القضاة » مستعملا في الاندلس ، الا ان يكون ذلك في سني الاندلس الاولى (٧٣) .

فمن حق الاندلسيين - وغيرهم من مسلمي بلدان العالم الاسلامي الاخرى - أن يشيدوا بمناقب قضائهم (٧٤) ولقد اعتبرت خطة القضاء مسن جلائل الخطط واعظمها وأسنها فهي تلي الخلافة (٧٥) .

والقضاء كان في عصور الاسلام وأقطاره مستقلا في الشكل والمضمون ، فقاضي الجماعة في الاندلس هو قاضي العاصمة قرطبة يتمتع بالاستقلال وقوة الكلمة وصوله الحق يستشير الخليفة ، أو هو يشير عليه ، في أمور كثيرة . وقد ينيه الخليفة في تولي قيادة الغزوات أو مسائل ادارية في العاصمة يخوله الخليفة مسؤولياتها حين يغيب . لكن قاضي الجماعة لا يتولى منصبه الا بعد ترسسه في كثير من الاسيان في مناصب قضائية ، أو تولي خطة السورى أو خطط أخرى متعلقة بالقضاء قبل ذلك .

وقضاة المناطق الاخرى في المدن والاقاليم وغيرها مستقلون أيضا حتى عن سلطة قاضي الجماعة بقرطبة ، وان كان يستشار في تعيينهم وشؤونهم

(٧٢) ٢١٧/١ .

(٧٣) قارن : نفح الطيب ، ٢٧٠/٥ ، ٣٨٥ .

(٧٤) نفح الطيب ، ١٥٩/٣ .

(٧٥) مقدمة ابن خلدون ، ٧٣٥/٢ ، ٧٣٧ : العز والصولة ، عبدالرحمن بن

زيدان ، ٩/٢ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ولعله يتيسر - بعون الله تعالى - بعد وقت انجاز دراسة قاضي الجماعة
بقرطبة منذر بن سعيد البلوطي (٢٦٥-٣٥٥هـ/٨٧٨-٩٦٦م ، وجعل البعض
ولادته سنة ٢٧٣هـ/٨٨٦م) . فدراسة هذا القاضي نموذج طيب لدراسة
القضاة والحياة القضائية في الاندلس .

المصادر

القرآن الكريم

سنن الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي
(٢٠٩-٢٧٩هـ) ، باشراف عزت عبيد الدعاس ، حمص ، ١٣٨٧/١٩٦٧ ،
الجزء الخامس .

صحيح مسلم ، ابو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري
(٢٠٦-٢٦١هـ) ، باشراف محمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥ ،
الجزء الثالث .

الاحاطة في أخبار غرناطة ، لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣-٧٧٦هـ) ،
الجزء الاول ، تحقيق محمد عبدالله عنان ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥ .

أخبار القضاة ، وكيع (٣٠٦هـ) ، تحقيق عبدالعزيز مصطفى
المراغي ، القاهرة ، ١٣٦٦/١٩٤٧ ، الجزء الاول والثاني .

الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، أبو عمر يوسف بن عبد البر
(٣٦٨-٤٦٣هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ ،
أجزاؤه الاربعة .

الاعلام ، خير الدين الزركلي ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، الجزء الثالث .

أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ) ،
باشراف محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، ١٣٧٤/١٩٥٥ ، الجزء
الاول والثاني •

البداية والنهاية في التاريخ ، ابن كثير (٧٠١-٧٧٤هـ) ، القاهرة ،
بدون تاريخ ، الجزء التاسع •

بقية الملتبس في تاريخ رجال أهل الاندلس ، ابن عميرة الضبي
(٥٩٩ - ٥٥٩هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٦ ،
القاهرة ، ١٩٦٧ •

تاريخ علماء الاندلس ، ابو الوليد بن الفرضي (٣٥١-٤٠٣هـ) ،
مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الجزء
الثاني •

تاريخ الفكر الاندلسي ، آنخل جنثالث بالثيا ، ترجمه عن الاسمانية
الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٥ •

تذكرة الحفاظ ، شمس الدين الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) ، الهند
(حيدر آباد الدكن) ، ١٣٧٥/١٩٥٥ ، الجزء الاول •

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، القاضي
عياض (٤٧٦-٥٤٤هـ) تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود ، بيروت ،
١٣٨٤/١٩٦٥ ، الاجزاء : الاول والثاني والرابع والفهارس •

اتكملت لكتاب الصلة ، ابن الآبار (٥٩٥-٦٥٩هـ) طبعة الطائر (من
تراث الاندلس ، رقم ٥) ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥ - ٦ ، الجزء آن •

تهذيب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) ، الهند
(حيدر آباد الدكن) ، ١٣٢٥هـ ، الجزء الرابع •

- جذوة المقتبس ، الحميدي (٤٢٠-٤٨٨هـ) ، مجموعة : تراثا ، المكتبة
الاندلسية ، رقم : ٣ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- الحلة السراء ، ابن الأبار (٥٩٥-٦٥٩هـ) ، تحقيق الدكتور حسين
مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، الجزء الاول .
- حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهولي ، باشراف محمد علي
دولة ، دمشق ، المجلد الاول ، ١٣٨٨/١٩٦٩ .
- سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) ، القاهرة ،
الجزء الثاني ، تحقيق ابراهيم الابياري ، ١٩٥٧ .
- الصلة ، ابن بشكوال (٤٩٤-٥٧٨هـ) ، مجموعة : تراثا ، المكتبة
الاندلسية ، رقم : ٤ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- الطبقات الكبرى ، ابن سعد (١٦٨-٢٣٠) ، بيروت ، ١٣٧٧/١٩٥٧ ،
المجلد السادس .
- العز والصلاة في معالم نظم الدولة ، عبدالرحمن بن زيدان ، الرباط ،
١٣٨٢/١٩٦٢ ، الجزء الثاني ، تحقيق دكتور عامر رضى
- عمر بن الخطاب قاضياً ومشرعاً ، محمد عارف مصطفى فهمي ،
القاهرة ، ١٩٧٠ .
- فجر الاندلس ، الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- القضاء في الاسلام ، محمد سلام مذكور ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .
- القضاء والقضاء ، محمد شهير أرسلان ، بيروت ، ١٣٨٩/١٩٦٩ .
- قضاء قرطبة ، ابن حارث الخشنى (٠٠٠ - ٢٦١هـ أو بعدها) ،
مجموعة : تراثا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ١ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

قضاة قرطبة وعلماء إفريقية ، ابن حارث الخشنى (طبعة العطار) ،
القاهرة ، ١٣٧٢ •

الكتيبة الكامنة ، لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣-٧٧٦هـ) ، تحقيق
الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ١٩٦٣ •

المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، ابو الحسن الباهي
(٧١٣- بعد ٧٩٢هـ) ، نشره ليفي بروفنسال بعنوان : تاريخ قضاة الاندلس ،
القاهرة ، ١٩٤٨ •

معجم البلدان ، ياقوت الحموي (٥٧٤-٦٢٦هـ) ، بيروت ،
١٣٧٦/١٩٥٧ ، الجزء الرابع •

المغرب في حلى المغرب ، ابن سعيد المغربي (٦١٠-٦٨٥) ، (بالاشتراك
مع آخرين من بني سعيد) ، تحقيق الدكتور شوقي ضيف ، القاهرة ،
١٩٦٤ ، الجزء الأول •

المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، ابن حيان القرطبي (٣٧٧-٤٦٩هـ) ،
قطعة منه ، تحقيق ودراسة الدكتور محمود علي مكى ، القاهرة ،
١٣٩٠/١٩٧١ •

مقدمة ابن خلدون ، ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨) تحقيق ودراسة
الدكتور علي عبدالواحد وافي ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ١٣٨٦/١٩٦٦ •
ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل ،
ابن حزم الاندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ) ، تحقيق سعيد الافغانى ، دمشق ،
١٣٧٩/١٩٦٠ •

النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها ، الدكتور صبحي الصالح ، بيروت ،
١٩٦٥ •



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فليس داخلا في الماهية فيكون شرطاً لا ركناً^(١٠) .
شروط عقد الوديعة :

تنقسم شروط الوديعة الى اقسام : منها ما يرجع الى المودع والوديع ،
ومنها ما يرجع الى العين المودعة ، ومنها ما يرجع الى الصيغة التي تتعقد بهما .

اولا : الشروط التي ترجع الى المودع والوديع :

ذهب جمهور الفقهاء الى اشتراط العقل في المودع والوديع فلا يصح
الايداع ولا قبول الوديعة من الصبي والمجنون والسفيه والصبي الذي لا يعقل
لان العقل شرط اهلية التصرفات الشرعية ولان حكم هذا العقد هو لزوم
الحفظ ومن لا عقل له لا يكون من اهل الحفظ ولذلك منع منه ماله قال
تعالى (فان آتستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) .

ولا يشترط البلوغ فيهما عند الحنفية والشافعية والحنابلة فيصح
الايداع والقبول من الصبي المميز المأذون له لانه من اهل الحفظ بدليل اذن
الولي ولو لم يكن من اهل الحفظ ان كان الأذن له سفيها .

وقال المالكية يشترط البلوغ في المودع والوديع وقال ابن رشد
لا يشترط البلوغ في الوديع بل يكفي فيه التمييز كما في الوكيل .

فان استودع من صبي غير مأذون له او سفيه او مجنون ضمن لانه
اخذ ماله من غير اذن شرعي فضمنه كما لو غصبه ولا يبرأ الا بتسليمه الى
وليّه او الحاكم^(١١) .

ثانيا : الشروط التي ترجع الى العين المودعة :

اختلف الفقهاء في الشروط التي ترجع الى العين المودعة فقال الشافعية

(١٠) الفقه على المذاهب الاربعة للجزيري ج٣ ص ٢٥٠

(١١) بدائع الصنائع للكاساني ج٦ ص ٢٠٧ المذهب ج١ ص ٣٥٩ الكافي لابن
قدامة ج٢ ص ٣٧٣ . الدسوقي على الشرح الكبير ج٣ ص ٤٧٧ .

يشترط في العين المودعة ان تكون شيئاً له قيمة ولو كان نجساً كالكلب الذي ينفع لصيد وحراسة اما اذا لم تكن له قيمة كالكلب الذي لا منفعة له فانه لا تصح فيه الوديعة^(١٢) .

وقال الحنفية يشترط في الشيء المودع ان يكون مالا قابلاً لاثبات اليد عليه منقولاً كان او عقاراً فاذا لم يكن كذلك بان كان حيواناً شارداً او سمكاً صاده صاحبه ثم القاه في البحر او طيراً اطلقه في الهواء بعد صيده فلا يصح ايداعه^(١٣) ، ولا يشترط العلم بجنس الوديعة ولا نوعها ولا قدرها بل يجوز تسليم الوديعة في صندوق مغلق او نحوه دون ان يعلم الوديع ما فيه .

وبذلك قال الماوردي من الشافعية^(١٤) .

وقال الحنابلة : يشترط في الشيء المودع ان يكون مالا معتبراً في نظر الشرع فلا تصح وديعة الخمر والكلب الذي لا يصح اقتناؤه ككلب الصيد فان وديعته تصح^(١٥) .

وقال الزيدية يصح ايداع العقار كالمقول^(١٦) .

ثالثاً : الشروط التي ترجع الى الصيغة :

الصيغة : هي الايجاب والقبول . وقد اختلف الفقهاء في الشروط التي ترجع اليها .

ففيما يتعلق بالايجاب قال الحنفية يشترط فيه ان يكون بالقول او بالفعل ، والقول اما ان يكون صريحاً او كناية .

(١٢) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص ٢٥٠

(١٣) المرجع السابق ج٣ ص ٢٥٢ ابن عابدين ج٢ ص ٣٥٤ و ٣٨١

(١٤) مغنى المحتاج للشربيني ج٣ ص ٨٠

(١٥) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص ٢٥٣

(١٦) البحر الزخار ج٤ ص ١٦٨

والايجاب بالفعل هو ان يضع شخص ثوبا ونحوه بين يدي رجل آخر ولم يقل له شيئاً فان ذلك يكون ايداعاً ، ونحوه قال المالكية^(١٧) .

وقال الشافعية^(١٨) والحنابلة^(١٩) باسئراط صيغة المودع بلفظ او اشارة مفهومة صريحة كانت كاستودعتك هذا او كناية كخذه مع النية والكتابة من الكناية وهو قول الزيدية^(٢٠) والجمهرية^(٢١) .

واما القبول فلا يشترط فيه اللفظ عند جميع الفقهاء فيصح بكل قول از فعل دال عليه فاذا وضع شخص امام آخر متاعاً فسكت كان عليه حفظه لانه بسكونه اصبح المتاع وديعة عنده الا اذا رفض قبوله واشتروطوا القبض لانعام العقد^(٢٢) .

آثار الوديعة :

تنشئ الوديعة التزامات كثيرة في جانب الامين الوديع وقد تنشئ التزامات في جانب المودع .

التزامات الوديع :

الوديعة امانة :

اتفق الفقهاء على ان الوديعة امانة : اي ان الأمانة متأصلة فيها لا تابعة والقصد منها الحفظ ، فاذا اُتلفت بغير تفريط من الوديع فليس عليه ضمان سواء هلكت بما يمكن التحرز منه كالسرقة او لا كالحرق والغرق لان الله سبحانه وتعالى سماها امانة والضمان ينافي الامانة ، ولما روى عن عمرو بن

(١٧) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص ٢٥١-٢٥٢

(١٨) نهاية المحتاج ج٦ ص ١١١-١١٢

(١٩) الانصاف للبرادى ج٦ ص ٣١٦

(٢٠) البحر الزخار ج٤ ص ١٦٨

(٢١) شرائع الاسلام للمحقق الحلى ج١ ص ٢٢٧

(٢٢) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص ٢٥١ البحر الزخار ج٤ ص ١٦٨

شرائع الاسلام ج١ ص ٢٢٧

شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس على المستودع ضمان » .

ولان الوديع انما يحفظها لصاحبها منبرعا من غير نفع يرجع عليه فلو لزمه الضمان لامتنع الناس من قبول الودائع وذلك مضر لما ذكرناه من الحاجة اليها .

اما ما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه ضمن انس بن مالك وديعة ذهب من بين ماله فمحمول على التفريط من انس في حفظها .

فاما ان تعدى الوديع فيها او فرط في حفظها فتلفت ضمن بغير خلاف عند العلماء ، لانه متلف لمال غيره فضمنه كما لو اتلفه من غير استيداع (٢٣) .

هذا اذا كانت الوديعة بغير اجر ، اما اذا كانت الوديعة باجر فهلكت او ضاعت بسبب يمكن التحرز عنه فعلى الوديع ضمانها لانه مستأجر على الحفظ قصداً وتجرى عليها احكام الاجارة (٢٤) .

الفرق بين الوديعة والامانة : كالميتور عاوم ردى

يقول الفقهاء الوديعة امانة ، وعبارتهم هذه من قبيل حمل العام على الخاص وهو جائز ، لان الوديعة اخص من الامانة ، فالامانة اسم لما هو غير مضمون ويشمل جميع الصور التي لا ضمان فيها كالعارية والمستأجر ، والوديعة : ما ودع للحفظ بالايجاب والقبول فهي نتيجة عقد والامانة لا يلزم ان تكون نتيجة عقد كما لو هبت الريح في ثوب انسان فالقته في حجر غيره فهو امانة وليس وديعة ، فانفردت الامانة في مثل هذه الصورة فينبغيها عموم وخصوص مطلق فكل وديعة امانة وليس كل امانة وديعة (٢٥)

(٢٣) المغنى ج ٦ ص ٣٨٢-٣٨٣ بداية المجتهد لابن رشد ج ٢ ص ٣٣٩

(٢٤) المعاملات الشرعية المالية لاحمد ابراهيم ص ٢٣٧

(٢٥) ابن عابدين ج ٢ ص ٣٥١

والمقصود الاصلى من الوديعة الحفظ اما باقى الامانات فالحفظ فيها يراد تبعا
والمقصود غيره ، فالمقصود من العارية مثلا هو انتفاع المستعير منها ، وان
حفظها مطلوب تبعا (٢٦) .

حفظ الوديعة :

يلزم الوديع حفظ الوديعة للمالك لان الايداع من جانب المالك
استحفاظ ومن جانب الوديع التزام الحفظ ، وهو من اهل الالتزام فيلزمه
لقوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون عند شروطهم » .

وحفظ الوديعة يختلف باختلاف عبارة المودع وذلك انه اما ان لا يقيد
الوديع بشروط واما ان يقيد بها ، فاذا لم يكن قيده بشروط قال الحنفية
يجوز للوديع ان يحفظ الوديعة بيد نفسه وجاز له ان يحفظها بواسطة من
هو في عياله وهو الذي يساكنه ويمونه طعامه وشرابه وكسوته كائنا من كان
قريبا او اجنيا من ولده وزوجته وخدمه واجيره ، وبواسطة من ليس في
عياله ممن يحفظ ماله بنفسه عادة كشريكه ، لان الواجب في العقد هو الحفظ
والانسان لا يلتزم بحفظ مال غيره عادة الا بما يحفظ به مال نفسه وهو
يحفظ ماله بيده ويبد هو لاء فكان الحفظ بايديهم داخلا في العقد ضمنا (٢٧) ،
وبه قال احمد (٢٨) .

وقال المالكية للوديع ايداع الوديعة عند من اعتبروا بالامانة من زوجة
وامة وعبد واجير بان طالت اقامتهم عنده ووثق بهم (٢٩) .

وقال الشافعي لا يجوز للوديع حفظ الوديعة بواسطة غيره قريبا كان
او جنيا الا اذا كان هذا الغير مساعدا له في الحفظ فقط لان العقد تناوله

(٢٦) شرح المجلة لمير القاضي ج ٢ ص ١٦٦

(٢٧) بدائع الصنائع للكاساني ج ٦ ص ٢٠٧-٢٠٨

(٢٨) الكافي ج ٢ ص ٣٧٨

(٢٩) الدسوقي ج ٣ ص ٤٨٤

دون غيره والمالك لم يرض بغير يد الوديع فعليه انضمام (٣٠) وينحوه
قال الزيدية (٣١) .

وقال الجعفرية في الدابة : للوديع ان يسقيها بنفسه وبغلامه اتباعا
للعادة (٣٢) . اما ما تحفظ به الودية فللوديع ان يحفظها فيما يحفظ فيه
مال نفسه من داره وحائوته وصندوقه لانه ما التزم حفظها الا فيما يحفظ
فيه مال نفسه هذا قول الخفية (٣٣) وبه قال ابن حزم (٣٤) .

وقال الشافعية (٣٥) والحنابلة (٣٦) عليه ان يحفظها في حرز مثلها فان
تركها في دون من حرز مثلها ضمن لان الايداع يقتضى الحفظ فاذا اطلق
حمل على المتعارف وهو حرز المثل ، وان احرزها في حرز مثلها او فوقه لم
يضمن لان من رضى بحرز مثلها رضى بما فوقه وهو قول الزيدية (٣٧)
والجعفرية (٣٨) .

والمحكم في الحرز العرف لانه لم يضبط في الشرع ولا في اللغة فرجع
فيه الى العرف وضبطه الامسام الغزالي بما لا يعد صاحبه مضيقا له وذلك
يختلف باختلاف الاموال والاحوال والافاق فقد يكون الشيء حرز لمال
دون مال وفي حال دون حال ووقت دون وقت بحسب صلاح الناس وفسادها
وقوة السلطان وضعفه . وان كان المودع قيد الوضيع بشروط فان كانت

(٣٠) نهاية المحتاج ج ٦ ص ١١٥

(٣١) البحر الزخار ج ٤ ص ١٦٩

(٣٢) شرائع الاسلام ج ١ ص ٢٢٧

(٣٣) بدائع الصنائع ج ٦ ص ٢٠٩

(٣٤) المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٢٧٧

(٣٥) الباجوري ج ٢ ص ٢٤٢-٢٤٣

(٣٦) الكافي ج ١ ص ٣٧٤

(٣٧) البحر الزخار ج ٤ ص ١٦٩

(٣٨) شرائع الاسلام ج ١ ص ٢٢٧

الشروط مفيدة ويمكن تنفيذها اعتبرت نافذة ووجب العمل بها وان كانت غير مفيدة او كانت مفيدة ولكن لا يمكن تنفيذها فهي هدر ولا تعتبر .

والضابط في المفيد وعدمه ان التقييد عند تفاوت الحرز في الحفظ مفيد وعند عدم تفاوته غير مفيد وينبنى على ذلك انه لو اشترط المودع على الوديع ان يحفظ الوديعة في يده ليلا ونهاراً ولا يضعها كان الشرط باطلا وله ان يحفظها في كل ما يحفظ فيه مال نفسه لعدم القدرة على تنفيذ الشرط ولو قال له احفظ الوديعة في دارك هذه لا تلك وكانت الداران في الحرز سواء او الثانية احرز فلا يعتبر الشرط ايضاً وهكذا .

واذا خالف الوديع فحفظها في مثل الحرز الذي امره المودع بحفظها فيه او احرز منه لم يضمن لان من رضى شيئاً رضى مثله وفوقه اما اذا حفظها في ادون يضمن هذا هو قول الحنفية^(٣٩) والحنابلة^(٤٠) والزيدية^(٤١) وهو قول للجعفرية^(٤٢) .

وقال الخرفي يضمن على كل حال لانه خالف امره لغير حاجة فاشبه مالونهاء وقال الشافعي تجب مراعاة الشروط في المواضع كلها فلو اخرج الوديعة من الحرز لغير عذر ضمنها سواء اخرجها الى مثله او دونه او فوقه لانه خالف صاحبها لغير عذر ، اما اذا خالف امر الوديع لحاجة كان اخرجها خوفاً عليها نهياً او سلاً كما لا يضمن عند جميع الفقهاء لان الخروج بها في هذه الحالة طريق منعين للحفظ ، فان تركها مع الخوف فلتت ضمنها لانه فرط في حفظها .

(٣٩) بدائع الصنائع ج ٦ ص ٢٠٩-٢١٠

(٤٠) الكافي ج ٢ ص ٣٧٥

(٤١) البحر الزخار ج ٤ ص ١٦٩

(٤٢) شرائع الاسلام ج ١ ص ٢٢٧

وزوائد الوديعة ملك للمودع وعلى الوديع ان يحفظها مع الاصل
امانة (٤٣) .

ايداع الغير :

على الوديع ان يحفظ الوديعة بنفسه لان المودع رضى بحفظه دون
حفظ غيره واذا اودعها غيره فلها صورتان :

الصورة الاولى : ان يودعها غيره لغير عذر فعليه الضمان في مذهب
احمد وهو قول شريح ومالك والشافعي وابي حنيفة واصحابه واسحاق (٤٤)
وبه قال الزيدية (٤٥) والجعفرية (٤٦) .

وقال ابن ابي ليلى لا ضمان عليه لان عليه حفظها واحرازها وقد
احرزها عند غيره وحفظها به ولانه يحفظ ماله بايداعه فاذا اودعها فقد
حفظها بما يحفظ به ماله فلم يضمنها .

وقال الجمهور ان الوديع خالف المودع فضمنها كما لو نهاه عن ايداعها
والوديع امره بحفظها بنفسه ولم يرض لها غيره (٤٧) .

واذا هلك الوديعة عند ذلك الغير ، فلا يخلو اما ان يعلم الثاني بالحال
اولا فان كان يعلم بالحال فللمالك تضمين ايها شاء لانها متعديان ويستقر
ضمانها على الثاني لان التلف حصل عنده وقد قبلها على نية الضمان ، فان
كان لا يعلم بالحال فللمالك تضمين الثاني ايضا لانه قبض مال غيره على
وجه لم يكن له قبضه ولم يأذن له مالكة فضمنه لكن يستقر الضمان على
الاول فان ضمنه لم يرجع على احد وان ضمن الثاني يرجع على الاول هذا

(٤٣) المغنى ج ٦ ص ٣٨٦-٣٨٧

(٤٤) المرجع السابق ج ٦ ص ٣٨٤

(٤٥) البحر الزخار ج ٤ ص ١٦٩

(٤٦) شرائع الاسلام ج ١ ص ٢٢٨

(٤٧) الكافي ج ٢ ص ٣٧٨

هو الراجح من مذهب الحنابلة وهو مذهب الشافعي وبه قال ابو يوسف
ومحمد ، وقال ابو حنيفة الضمان على الاول فقط لانه قبض قبضاً موجباً
للضمان على الاول فلم يوجب ضماناً آخر .

الصورة الثانية : اذا كان له عذر بان اراد سفراً او خاف عليها من حرق
او غرق او غيره فهذا ان قدر على ردها الى صاحبها او وكيله في قبضها ردها
اليه ولا يجوز دفعها الى غيره فان دفعها الى غير مالكيها بغير اذن منه ضمنها ،
وان لم يقدر على صاحبها او وكيله فله دفعها الى الحاكم سواء كان به ضرورة
الى السفر او لم يكن لانه متبرع بحفظها ولا يلزمه استدامته والحاكم يقوم
مقام صاحبها عند غيبته ، وان لم يقدر على الحاكم فله ايداعها عند ثقة
ولا يضمنها لان النبي صلى الله عليه وسلم « لما اراد ان يهاجر اودع الودائع
التي كانت عنده لام ايمن ، ولانه موضع حاجة هذا قول الحنابلة والشافعية
والمالكية^(٤٨) » ، وقال الحنفية السفر لا يعتبر عذراً مبيحاً لايداع الوديعة
عند الغير^(٤٩) .

سفر الوديع :

تكلّمنا عن حكم ايداع الوديعة الغير وذكرنا ان الجمهور يقولون ان
السفر يعتبر عذراً مبيحاً لايداع الوديعة عند ذلك الغير وانهم يعتبره الحنفية
عذراً .

وهنا نتكلم عن حكم السفر بالوديعة فنقول :

ليس للسفر بالوديعة اذا نهاه المالك عن ذلك فان سافر بها ضمن
لانه مخالفت لصاحبها وكذلك يضمن ان لم يكن نهاه لكن الطريق مخوف
او البلد الذي يسافر اليه مخوف لانه فرط في حفظها وان لم يكن كذلك
فله السفر بها .

(٤٨) المغنى ج ٦ ٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦ . الاشراف لابن المنذر ج ٢ ص ١٨٣

(٤٩) ابن عابدين ج ٢ ص ٣٨٥

هذا هو مذهب احمد ، وبه قال ابو حنيفة سواء كان للوديعة حمل
ومؤنة او لم يكن وقال ابو يوسف ومحمد ان كان لها حمل ومؤنة لا يملك
المسافرة بها وان لم يكن يملك ، وقال الشافعي ومالك ليس له ان يسافر بها
من غير ضرورة لان حرز السفر دون حرز الحضر فاذا سافر بها مع القدرة
على ردها على صاحبها او وكيله او الحاكم او امين ضمنها لانه يسافر بها من
غير ضرورة اشبه مالو كان السفر مخوفا ، فالمسافرة بالوديعة تضييع للمال
لان المفازة مضیعة قال عليه الصلاة والسلام « ان المسافر وماله على قلب
الا ما وقى الله » فكان التحويل اليها تضييعا فلا يملكه الوديعة (٥٠) ، وهو
قول الزيدية (٥١) والجعفرية (٥٢) .

التصرف في الوديعة :

اجمع اهل العلم على ان الوديعة ممنوع من استعمال الوديعة بان يتفق
بها بنفسه او ان يملك منفعتها لغيره بعوض او بغير عوض فان فعل شيئا من
ذلك بان ركب السيارة او الدابة او لبس الثوب مثلا وهلك الوديعة
فعلیه الضمان .

واجمعوا على اباحة استعمالها باذن مالکها .

واختلفوا في الوديعة يخالف فيستعمل الوديعة بغير اذن صاحبها كان
يتاجر بها مثلا .

فقال طائفة من العلماء هو ضامن لما تعدى فيه والربح لرب المال هذا
قول ابن عمر وابي قلابة ونافع مولى بن عمر وبه قال احمد واسحق .
وقالت طائفة الربح كله للعامل وهو مروي عن شريح وانحسن

(٥٠) المغنى ج ٦ ص ٣٨٥-٣٨٦ بدائع الصنائع ج ٦ ص ٢٠٩

(٥١) البحر الزخار ج ٤ ص ١٦٨-١٦٩

(٥٢) شرائع الاسلام ج ١ ص ٢٢٨

البصري وعطاء والشعبي وغيرهم وهو قول مالك وقال الثوري ينتزه عنه
احب الي ، وقال الأوزاعي كذلك وقال اسلم له ان يتصدق به .

وقالت طائفة في المال الذي هذا سبيله يتصدق بالربح احب الي هذا
قول الشعبي ومجاهد ، وقال اصحاب الراي في الوديعة يعمل بها الربح له
ويتصدق به ولا ينبغي ان يأكله (٥٣) .

اما الاقتراض من الوديعة فقال المالكية ان كانت من المقومات حرم على
الوديع اقتراضها بغير اذن ربها مطلقا سواء كان مليا او معدما وان كانت من
المثليات حرم عليه اقتراضها ان كان معدما وكره ان كان مليا ومحل كراهة
اقتراض الوديع للمثلي حيث لم يبيع له صاحبها ذلك او يمنعه بان جهل
الحال والاجاز مع الاباحة وحرم مع المنع (٥٤) .

وقال ابن تيمية في الاقتراض من الوديعة بغير اذن المودع ، اذا علم
الوديع علما اطمأن اليه قلبه ان صاحب المال راضي بذلك فلا باس بالاقتراض
وهذا انما يعرف من رجل اختبرته خبرة تامة ، وعلمت منزلتك عنده ، كما
نقل مثل ذلك عن غير واحد ، وكما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل في
بيوت بعض اصحابه . وكما بايع عن عثمان رضي الله عنه وهو غائب ، ومتى
وقع في ذلك شك نم يجوز الاقتراض (٥٥) .

وقال الزيدية لا يجوز الاقتراض من الوديعة لقوله عليه الصلاة
والسلام « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه » (٥٦) .

واذا استعمل الوديع الوديعة بان ركب السيارة او الدابة والبس الثوب
ثم نزل ونزع بغير نية العودة الى الاستعمال فالتعدى يزول ويعود امينا وبه

(٥٣) الاشراف ج٢ ص ١٨٤-١٨٥

(٥٤) الدسوقي ج٣ ص ٤٧٦

(٥٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ج٣ ص ٣٩٤-٣٩٥

(٥٦) البحر الزخار ج٤ ص ١٦٩

قال الحنفية ، وقال الشافعية والحنابلة لا يعود امينا وعليه الضمان .
واذا كان التصرف في الوديعة لمصلحتها كلبس الثوب لدفع التلف او ركوب
الدابة لدفع الجراح فلا ضمان .

وان اخذ الوديع بعض الوديعة لزمه ضمان ما اخذ ، فان رده او مثله
لم يزل الضمان عنه وبهذا قال الشافعي ، وقال مالك لا ضمان عليه اذا رد ما
اخذهُ او مثله ، وقال الحنفية ان لم ينفق ما اخذه ورده لم يضمن وان انفق
ثم رده او مثله ضمن^(٥٧) .

خلط الوديعة بغيرها :

ليس للوديع ان يخلط الوديعة بماله او بمال غيره فاذا خلطها بغير اذن
صاحبها بحيث تعسر تمييز المالكين فعليه ضمانها لان الخلط اتلاف معنى سواء
خلطها بمثلها او دونها او اجود من جنسها او غير جنسها وبهذا قال ابو حنيفة
والشافعي واحمد ، وهو قول الزيدية .

وقال ابن القاسم ان خلط دراهم بدراهم على وجه الحرز لم يضمن ،
وحكى عن مالك لا يضمن الا ان يكون دونها لانه لا يمكنه ردها الا ناقصة
فان خلطها باذن صاحبها او اختلطت بدون صنع احد لم يضمن ويصير الوديع
شريكا لمالك الوديعة شركة ملك ، فان هلك المال بلا تقصير منه فلا ضمان
وبه قال الحنفية ، وهو قول للحنابلة ، وان خلطها غيره فالضمان على الخالط .

اما لو خلطها بتميز لم يضمن عند جمهور العلماء لعدم الاتسلاف
لا حقيقة ولا حكما^(٥٩) .

(٥٧) تحفة الفقهاء للسمرقندي ج ٣ ص ٢٤٠ المغني ج ٦ ص ٤٠٠-٤٠١
المدونة الكبرى ج ٤ ص ٣٥٩ الباجوري ج ٢ ص ٦٥

(٥٩) المغني ج ٦ ص ٣٨٣-٣٨٤ ابن عابدين ج ٣ ص ٢٧٦ البحر الزخار
ج ٤ ص ١٧٠ الانصاف ج ٦ ص ٣٣٢

رد الوديعة :

لا خلاف عند العلماء في وجوب رد الوديعة على مالكيها اذا طلبها وامكن اداؤها اليه بغير ضرورة لقوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) ولقوله صلى الله عليه وسلم « اد الامانة الى من اتمنك ولا نخن من خانتك » اي عند طلبها ، ولانها حق للمالكها لم يتعلق بها حق غيره فلزم اداؤها اليه فان امتنع من دفعها في هذه الحالة فتلفت ضمنها لانه صار غاصبا لكونه مسك مال غيره بغير اذنه بفعل محرم فاشبه الغاصب .

اما اذا طلبها مالكيها في وقت لم يمكن دفعها اليه لبعدها او لمخافة في طريقها او للمعجز عن حملها او غير ذلك لم يكن متعديا بترك تسليمها لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ، وان تلفت لم يضمنها لعدم عدوانه (٦٠) . ولذلك لا يضمن الوديع الوديعة اذا اراد صاحبها اخذها ليظلم بها كأن تكون سيفا والاد اخذه ليضرب به رجلا ظلما فللوديع منعه سريعا لان المنع بحق (٦١) .

هذا الذي ذكرناه اذا كانت الوديعة لرجل واحد اما اذا كانت مشاعا لرجلين فيجاء احدهما وطلب حصته لا يجب عليه الرد ، بان اودع رجلان رجلا وديعة دراهم او دنانير او ثيابا وغاب ثم جاء احدهما وطلب بمضها وابي الوديع ذلك لم يأمره القاضي بدفع شيء اليه مالم يحضر الغائب عند ابي حنيفة . وقال ابو يوسف ومحمد يقسم ذلك ويدفع اليه حصته ولا يكون ذلك قسمة جائزة على الغائب بلا خلاف حتى لو هلك الباقي في يد الوديع ثم جاء الغائب له ان يشارك صاحبه في المقبوض عندهم جميعا ، ولو هلك المقبوض في يد القابض ثم جاء الغائب فليس للمقابض ان يشارك صاحبه في الباقي .

(٦٠) المغنى ج ٦ ص ٣٩٢

(٦١) ابن عابدين ج ٣ ص ٣٦٥-٣٦٦

ورد الوديعة يكون الى المالك لان الله تعالى امر باداء الامانات الى اهلها
واهلها مالکها حتى لو ردها الى منزل المالك فجعلها فيه او دفعها الى من
هو في عيال المالك دخلت في ضمانه ، فاذا ضاعت يضمن (٦٢) .

وليس على الوديع مؤنة رد الوديعة وحملها الى صاحبها اذا كانت مما
لحملة مؤنة قلت المؤنة او كثرت لانه قبض العين لمنفعة مالکها على الخصوص
فلم تلزمه الغرامة عليها وانما عليه التمكن من اخذها فقط ، ومؤنة الرد
على مالکها .

ويجب على الوديع ان يرد مع الوديعة ثمارها وتاجها .

واذا مات الوديع فعلى الورثة تمكين صاحبها من اخذها وعليهم اعلام
صاحبها بموت مورثهم ان لم يعلم بذلك (٦٣) .

دعوى الرد والتلف :

اتفق الفقهاء على ان القول قول الوديع في الرد والتلف مع يمينه لان
مال المودع حرام على غيره فهو مدعي على الوديع وجوب غرامة وقد حكم
رسول الله صلى الله عليه وسلم « بان اليمين على من ادعي عليه » .

واختلفوا فيما اذا كان الوديع قبضها بيينة فهل يقبل قوله بغير بيينة
فقال ابو حنيفة والشافعي يقبل قوله بغير بيينة ، وقال مالك لا يقبل قوله في
ردها الا بيينة لانه حين دفع اليه المال قد استوثق منه الدافع فلا يبرأ حتى
يتوثق هو ايضا اذا دفع .

وعن احمد روايتان اظهرهما كمذهب ابي حنيفة والشافعي والاخرى
كمذهب مالك (٦٤) .

(٦٢) بدائع الصنائع ج ٦ ص ٢١٠-٢١١

(٦٣) المغنى ج ٦ ص ٣٩٣-٣٩٤

(٦٤) الافصاح لابن هبيرة ج ٢ ص ٢٦٧

وان ادعى المودع انه اودعه وديعة فانكر الايداع فاقام المودع بينة
بالايداع فصدق الوديع البينة ولكنه ادعى التلف او الرد لا يقبل قوله لانه
صار خائنا ضامنا فلا يقبل قوله في البراءة والهلاك وبهذا قال ابو حنيفة
ومالك والشافعي (٦٥) .

وقال الشافعية في دعوى التلف ان ادعى الوديع التلف بسبب ظاهر
كالنهب والحريق لم يقبل قوله حتى يقيم البينة على وجود النهب والحريق
لان الاصل ان لا نهب ولا حريق ويمكن اقامة البينة عليها فلم يقبل قوله
من غير بينة فان اقام البينة على ذلك او ادعى الهلاك بسبب يخفى فالتقول
قوله مع اليمين كما ذكرنا (٦٦) .

التزامات المودع :

الاصل في الوديعة ان تكون بغير اجر لان حفظها نوع من الجاه وهو
لا يؤخذ عنه اجر .

فاذا نص عليه تكون اجارة وان وردت بصيغة الوديعة فتأخذ صفة
الاجارة ويترتب على الوديع جميع الواجبات التي على الاجير وله جميع
حقوقه ، ولذلك قال الفقهاء الوديعة باجر مضمونة مطلقا ، اي سواء هلك
بما يمكن الاحتراز عنه ام لا (٦٧) .

وقال المالكية للموديع اجرة حفظ الوديعة اذا اشترط ذلك او جرى به
العرف وكذلك له اجرة المحل الموجودة به الوديعة الا اذا اشترط عدم ذلك
او جرى به العرف .

(٦٥) المغنى ج ٦ ص ٣٩٤

(٦٦) المهذب ج ١ ص ٣٦٢

(٦٧) المعاملات لاحمد ابو الفتح ص ٥١٧ ابن عابدين ج ٣ ص ٣٥٦

وعلى المودع دفع اجرة الحفظ او اجرة المحل الى الوديع عند لزومها^(٨٦) .

الاتفاق على الوديعة :

الاتفاق على الوديعة واجب على المالك لا على الوديع لانه لا يستنع بها باتفاق جميع الفقهاء .

فلو كانت الوديعة بهيمة او غيرها مما يحتاج الى نفقة وغاب مالکها رفع الوديع الامر الى الحاكم فان وجد لصاحبها مالا انفق عليها منه وان لم يجد مالا فعل ما هو الاصلح لصاحبها من بيع او اجارة او استئانة على صاحبها من بيت المال او من غيره ، ويجوز ان يأذن له الحاكم في ان ينفق عليها من ماله ويكون قابضا لنفسه من نفسه ، ويكل ذلك الى اجتهاده في قدر ما ينفق ويرجع به على صاحبها ، فان اختلفا في قدر النفقة فالقول قول الوديع اذا ادعى النفقة بالمعروف ، وان ادعى اكثر من ذلك لم يثبت له . وان اختلفا في قدر المدة التي انفق عليها فالقول قول صاحبها لان الاصل عدم ذلك .

فان لم يجد الوديع الحاكم فانفق عليها محتسبا بالرجوع على صاحبها واشهد على الرجوع رجع بما انفق لانه مأذون فيه عرفا ، ولا تفريط منه اذا لم يجد حاكما ، فان انفق الوديع عليها بلا امر الحاكم ولا اذن صاحبها يكون متبرعا بالاتفاق على ملك الغير ولا يرجع عليه بشي^(٨٧) .

وجاء في المدونة الكبرى رواية سخنون عن ابن القاسم عن الامام مالك قال سئل مالك عن رجل استودع رجلا دابة فغاب عنها صاحبها وقد انفق عليها الوديع ، قال مالك يرفع ذلك الى السلطان فيبيعها ويمطيه نفقته التي

(٨٨) المقارنات التشريعية لسيد عبدالله علي حسين ج٣ ص ٢٦٠

(٨٩) المغنى ج٦ ص ٣٩٧ المبسوط للسرخسي ج١١ ص ١٢٦

اتفق عليها اذا اقام على ذلك بينة انه استودعها اياه^(٧٠) .
ويفهم من هذا ان الامام مالك يرى ان اللوديع الحق في الرجوع فيما
انفقه على الوديعة ولو بغير اذن الحاكم ، ويرى كذلك ان للوديع امساك
الوديعة حتى يستوفي ما انفقه عليها .

وليس للوديع ترك علف الدابة وسقيها وان نهاه صاحبها عن ذلك ،
لان للحيوان حرمة في نفسه يجب احياؤه لحق الله تعالى ، فان علفها وسقاها
كان الحكم كما ذكرنا في الصورة السابقة وان تركها حتى تلفت لم يضمنها
لانه ممثل لامر صاحبها فلم يضمنها هذا قول الحنابلة وعامة اصحاب
الشافعي وقال بعضهم يضمن لانه تعدى بترك علفها اشبه اذا لم ينهه وهذا
قول ابن المنذر انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال ، فيصير
امر مالكها وسكوته سواء^(٧١) .

وقال الزيدية^(٧٢) والجعفرية^(٧٣) اذا امتثل امر صاحبها وترك علف
الدابة وسقيها ياتم ولا ضمان عليه .
ما تضمن به الوديعة :

كل موضع لزوم ضمان الوديعة تضمنت بمثلها ان كانت من التليات
ووجد في السوق مثلها او بقيمتها يوم لزوم الضمان ان كانت من القيميات
او التليات ولم يوجد مثلها في السوق^(٧٤) .

انتهاء عقد الوديعة :

عقد الوديعة كمقد الوكالة جائز من الطرفين ولكل منهما التخلي عن

(٧٠) المدونة الكبرى ج ٤ ص ٣٨٥

(٧١) المغنى ج ٦ ص ٣٩٨

(٧٢) البحر الزخار ج ٤ ص ١٧٠

(٧٣) فقه لامام جعفر الصادق لمحمد جواد مغنیه ج ٤ ص ٢٠٤

(٧٤) المعاملات الشرعية المالية ص ٢٤٠

الوديعة متى شاء ، وينفسخ بما ينفسخ به عقد الوكالة لانه وكالة في الحفظ
فينفسخ بما يلي :

١ - برجوع احد المتعاقدين عنها لانها كما قلنا عقد جائز ومتى اراد
المودع اخذ وديعته لزم الوديع ردها واذا اراد الوديع ردها الى صاحبها لزمه
قبولها لان الوديع متبرع فلا يلزمه التبرع في المستقبل .

وهذا يسمى بالعزل عند الفقهاء في الوكالة ، فلو عزل الوديع نفسه
قال بعض فقهاء الحنابلة تكون الوديعة امانة شرعية حكمها حكم الثوب اذا
اطارته الريح الى داره يجب رده الى مالكه .

وقال البعض الآخر الوديعة لا يلحقها الفسخ بالقول وانما تنفسخ
بالرد الى صاحبها .

٢ - بخروج المودع او الوديع عن اهلية التصرف ، بموت او جنون
او اغماء لانه مع احد هذه العوارض لا يملك التصرف^(٧٥) .

فاذا مات الوديع ووجدت الوديعة بعينها في تركته فهي امانة في يد
الوارث واجب عليه اداؤها لصاحبها فان مات ولم يبين حال الوديعة ولم
توجد في تركته ولم تعرفها الورثة تكون ديناً واجباً اداؤه من تركته كسائر
ديونه فان وقت تركته بالديون التي عليه فذلك والا اقتسمها بالحصص هذا
قول جمهور الفقهاء وقال النخعي الامانة قبل الدين وقال الحارث العكلي
الدين قبل الامانة . وثبتت الوديعة باقرار الميت او ورثته او بينة
تشهد بها^(٧٦) .

وقال الزيدية بتضييق رد الوديعة عند خوف الموت فان تعذر فالاشهاد
او التسليم الى الحاكم والا ضمن للتفريط^(٧٧) .

(٧٥) المهذب ج ١ ص ٣٥٧ الانصاف ج ٦ ص ٣١٦

(٧٦) الاشراف ج ٢ ص ١٨٤ المغنى ج ٦ ص ٣٩٣

(٧٧) البحر الزخار ج ٤ ص ١٧١

وقال الجعفرية اذا ظهر للوديع امارات الموت وجب ان يرد الوديعة الى صاحبه او وكيله واذا تعذر سلمها الى الحاكم الشرعي ومع التعذر اوصى واشهد على الوصية (٧٨) .

واذا مات المودع تسلم الوديعة الى وارثه ولكن اذا كانت التركة مستغرقة بالدين يرفع الامر الى الحاكم فان سلمها الوديع الى الوارث بدون اذن الحاكم فهلكت فعلى الوديع ضمانها (٧٩) .

مسائل متفرقة

المسألة الاولى :

اذا اودع الرجل الرجل مائة دينار فجحدها الوديع ثم اودع الوديع الجاحد رب الوديعة الاولى الفا مثلها فهل له ان يأخذ مكان ماله ؟ .

قال ابو حنيفة والشافعي انه ان يأخذ مكان ماله وكذلك الحكم في الحنطة والشعير وما يكال ويوزن مثله اذا اودعه مثلها فله ان يأخذ ذلك قصاصا . وقال مالك لا يأخذها ولا يجحدها لقوله صلى الله عليه وسلم « اد الامانة الى من اتسنتك ولا تخن من خانتك » .

وفي قول للشافعي ان وصل الى سلعة من السلع له ان يبيعها ويقبض من ثمنها ماله مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم لهند غنذي ما يكتيك ووالدك بالمعروف .

وقال ابو حنيفة ليس له امساك ذلك (٨٠) .

المسألة الثانية :

اذا استودع الرجل وديعته رجلين فعند من يكون ذلك منهما وهل تكون عندهما جميعا ؟ .

(٧٨) فقه الامام جعفر الصادق ج ٤ ص ٢٠٦

(٧٩) المعاملات الشرعية المالية ص ٢٩٣

(٨٠) الاشراف ج ٢ ص ١٨٦ المدونة الكبرى ج ٤ ص ٣٥٩-٣٦٠

قال ابن القاسم تكون عند اعدلها ولا يقسم المال ، وان لم يكن فيهما
عدل وضعه السلطان عند غيرهما (٨١) .

المسألة الثالثة :

لو ان رجلا استودع آخر وديعة ثم غاب فلم يدر الوديع هل هو حي
ام ميت ولا يعلم موضعه ولا يعرف ورثته ؟ .
قال الامام مالك اذا طال زمانه فأيس منه تصدق بها عنه (٨٢) .

المسألة الرابعة :

اذا اودع رجلا وديعة فجاء رجل فقال ان صاحب الوديعة يعتني
اليك لتبعث بالوديعة اليه فصدقه ودفعها اليه فهلكت عنده وانكر صاحب
الوديعة ان يكون قد بعثه .
قال الحنفية الوديع ضامن ولا يرجع بذلك على الرسول وكذلك ان
دفعها اليه ولم يصدقه ولم يكذبه (٨٣) .

المسألة الخامسة :

اذا بعث رجل مع رسوله بالمال الى رجل وأمره ان يدفعه اليه فقبل
الرسول قد دفعته اليه فقال المرسل اليه لم يدفع الي شيئا .
قال مالك لا يقبل قول الرسول الا بينة والا غرم .

(٨١) المدونة الكبرى ج ٤ ص ٣٥٨

(٨٢) المدونة الكبرى ج ٤ ص ٣٦٠

(٨٣) الاشراف ج ٢ ص ١٨٧

وقال الحنفية القول قول الوديع مع يمينه لانه امين فلو قال قد رددتها اليك كان القول قوله (٨٤) .

المسألة السادسة :

اذا اودع رجلا رجلا مالا وقال الوديع امرتني ان انفق على اهلك او اتصدق به او اهبه لفلان وانكر المودع ذلك فالقول قوله مع يمينه هذا مذهب الشافعي وبه قال ابو حنيفة (٨٥) والله اعلم .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(٨٤) الاشراف ج ٢ ص ١٨٧

(٨٥) المرجع السابق .

مراجع البحث

- ١ - الاشراف - لابن المنذر - ابو بكر محمد بن ابراهيم مصورة عن النسخة الموجودة في مكتبة السلطان احمد الثالث في استنبول برقم (١١٠٠) .
- ٢ - الافصاح في معاني الصحاح لابن هبيرة - ابو المظفر يحيى بن محمد المطبعة العلمية بحلب .
- ٣ - الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرادي - علاء الدين ابي الحسن علي بن سليمان مطبعة السنة المحمدية .
- ٤ - بدائع الصنائع للكاساني - علاء الدين ابو بكر بن مسعود - مطبعة الجمالية .
- ٥ - بداية المجتهد لابن رشد - ابو الوليد محمد بن احمد .
- ٦ - البحر الزخار - للمرغني الزبيدي - احمد بن يحيى - مطبعة السعادة .
- ٧ - بلغة السالك لاقترب المسالك - لاحمد بن محمد الصاوي - مطبعة مصطفى الحلبي .
- ٨ - تحفة الفقهاء للسمرقندي - محمد بن احمد بن ابي احمد السمرقندي طبعة دمشق .
- ٩ - حاشية الباجوري لابراهيم بن محمد الباجوري - مطبعة مصطفى محمد .
- ١٠ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لابن عرفه - شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي .
- ١١ - شرائع الاسلام للمحقق الحلبي - ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن مطبعة دار الحياة .
- ١٢ - شرح المجلة - لمير القاضي - مطبعة العاني .
- ١٣ - فقه الامام جعفر الصادق - لمحمد جواد مغنیه - الطبعة الاولى .

- ١٤- الفقه على المذاهب الاربعة - لعبدالرحمن الجزيري - مطبعة الاستقامة
- ١٥- قرة عيون الاخبار لتكملة رد المختار لابن عابدين محمد علاء الدين
مطبعة علي بك •
- ١٦- الكافي لابن قدامه - موفق الدين عبدالله بن قدامه المقدسي -
الطبعة الاولى •
- ١٧- المهذب للشيرازي - ابو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف - مطبعة
البابي الحلبي •
- ١٨- مغنى المحتاج للشريين الخطيب - شمس الدين محمد بن احمد -
مطبعة المكتبة التجارية •
- ١٩- المبسوط للسرخسي - ابو بكر محمد بن احمد - مطبعة السعادة •
- ٢٠- المغنى لابن قدامه - ابو محمد عبدالله بن احمد بن احمد - مطبعة
دار المنار •
- ٢١- مجموعة فتاوى ابن تيمية - لتقي الدين احمد بن تيمية مطابع الرياض
- ٢٢- المحى لابن حزم - ابو محمد علي بن احمد بن سعيد المطمعة المنيرية •
- ٢٣- المقارنات التشريعية - لسيد عبدالله علي حسين - مطبعة البابي الحلبي
- ٢٤- المعاملات - لاحمد ابو الفتح - مطبعة النهضة •
- ٢٥- المعاملات الشرعية المالية - لاحمد ابراهيم بك - الطبعة الاولى •
- ٢٦- المدونة الكبرى للامام مالك بن انس رواية الامام سخون التوخي
المطبعة الخيرية •
- ٢٧- نهاية المحتاج الى شرح المنهاج للرملي - شمس الدين محمد بن ابي
العباس - مطبعة مصطفى الحلبي •

أبو يزيد البسطامي في فكرة الفناء

أبقام : الدكتور عرفان عبد الحميد
استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة بغداد

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان ، من اهل بسطام^(١) ، صوفي فارسي الأصل ، كان جده شروسان مجوسياً أسلم وحسن إسلامه . يقول عنه القشيري : « كانوا ثلاثة أخوة : آدم وطيفور وعلي ، وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، وأبو يزيد كان أجملهم »^(٢) . ووصفه أبو نعيم في الحلية قائلاً : « هو الثامن الوحيد ، الهائم الفريد ، تام فقاب ، وهام قاب ، غاب عن المحدودات الى موجد المحسوسات والمعدومات ، فارق الخلق ووافق الحق »^(٣) .

اختلف الرواة في ابي يزيد وأحواله ، فمنهم من رأى فيه العابد الزاهد ، والصوفي الملتزم بأوامر الدين وحدود الشرع ، يصحح باطنه بالمراقبة والأخلاص ، ويزين ظاهره بالكتاب والسنة ، فيروي عنه : « لو نظرتم الى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف تجددونه عند الامر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة » ، وكان يقول : « لم ازل منذ ثلاثين سنة كلما أردت ذكر الله ، أتمضمض وأغسل لساني اجلالا ان اذكره » ، وقيل فيه : « لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله » . وقيل له مرة : بسم وصلت ! فقال : بطن جائع وبدن عار » . وروي عنه انه قال لصاحب له : قم بنا حتى ننظر الى الرجل الذي شهر نفسه بالولاية . وكان رجلاً مقصوداً مشهوراً بالزهد ،

فمضيا اليه ، فلما خرج الرجل من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة . فانصرف أبو زيد ولم يسلم عليه ، وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه »^(٤) .

وخلافاً لهذه الصورة ، فقد رويت عنه اخبار واقوال ، تخرجه عن دائرة الالتزام بالاحكام الشرعية والنظرة السنية المخالصة وتدخله في دائرة الغلو والانحراف الفكري المتمثل في دعوته الى ما يشبه الحلول ، من ذلك قوله : « سبحاني ما اعظم شأنني » وقوله : اني انا الله لا اله الا انا فاعبدون » وقوله : « جزت بحرآ وقف الانبياء عند سواحله »^(٥) ، وغير هذه مما يدل على فكرته في الفناء او ما يعرف في اصطلاح الصوفية بالمحو والاستهلاك .

لم يترك البسطامي اي أثر مكتوب ، الا ان ابن اخيه ابو موسى عيسى بن آدم ، عرّف الشيخ الجنيد البغدادي بمقالات ابي يزيد ، فترجمها الجنيد الى العربية ، وأصبحها بشروح لايزال قسم منها محفوظاً في كتب الصوفية مثل كتاب اللمع لنسراج الطوسي ، وأشار الى بعض شطحاته التي جمعها السهلي في كتاب النور ، وابو القاسم القشيري في رسالته ، وفريد الدين العطار في تذكرة الاوانياء ، وغيرهم . والى ابي يزيد تنسب الطريقة الصوفية المعروفة بالطيفورية .

فلسفة الفناء :

رغم ان بعض المصادر الصوفية ربطت فكرة « الفناء » بابي سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦هـ ، فهو في رأي البعض « اول من تكلم في علم الفناء والبقاء »^(٦) . الا ان الثابت موضوعياً هو ان ابا يزيد البسطامي كان اول داعية في الاسلام لفكرة الفناء ، وكان بهذا الاعتبار ممثلاً « لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود »^(٧) .

ويرى الباحثون في التصوف الاسلامي ان الفكرة من تأثيرات العقلية

الآرية القديمة ، فربط أكثرهم بين فكرة « الفناء » و « الثرفانا الهندية »
وفكرة التأمل المؤدي فيها الى الاستغراق في الواحد والاتحاد به .

يقول كولدزبهر « ان نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي
تقرب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي [أتمان] ، اذا لم تكن تتفق معها
تماماً ، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء او المحو والاستهلاك^(٨) »
ويقول نيكلسون : « الفكرة الصوفية في فناء الذاتية في الوجود الكلي ، هي
عندي بلا ريب من أصل هندي ، ولعلّ ممثلها العظيم ابو يزيد البسطامي ،
قد تلقاها عن شيخه ابي علي السندي » . ثم يستطرد متحفظاً فيضيف القول :
« ولسنا نوحّد الفناء والثرفانا ، من كل وجه ، لان كلا الاصطلاحين يدل على
فناء الشخصية ، بل ان الثرفانا سلبية خالصة ، والفناء يصحبه البقاء ، اي
الحياة الخالدة في الله^(٩) » . اما زيهنر فقد ذهب الى ان الربط بين الفناء
والثرفانا دعوى لا نحتاج الى برهان ، معتمداً في ذلك على قول لابي يزيد
جاء فيه : « صبحت ابا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه ، وكان
يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً ، فالنص - في نظره - لا يفهم منه سوى ان
ابا يزيد كان يعلم السندي الفروض الدينية ، باعتبارها حديث عهد بالاسلام ،
مقابل تلقيه عنه علم الحقيقة والفناء ، الذي لم يكن على علم به .

وقد انكر جمع آخر من المستشرقين والباحثين هذا الترابط ، ومنهم
الاستاذ آربري ، الباحث الحجة في الدراسات الصوفية ، الذي اخطأ في مقال
له نشر في العدد الخامس من مجلة مدرسة اللغات الشرقية والافريقية ،
الدعوى ورفضها ، وأشال آخرون الى زيهنر قد أساء فهم النص فلفظ
« الفروض » الوارد فيه ، انه مدلول مخصوص عند الصوفية ، يفيد الالتزام
بأدب الدين وحدوده ، لا معنى « الواجب » الديني المتمثل في الفروض التي
لا يسمع المسلم غير القيام بها ، وحاول هؤلاء ان يلتمسوا للفكرة اصلاً اسلامياً
يتمثل في محاولة السطامي تقليد « المعراج النبوي » وصياغة « معراج
الروحي » ووصوله الى مقام المكاشفة والمشاهدة ، على غرار^(١١) .

وقبل استعراض مذهب البسطامي في الفناء ، والتعرف على عناصره
الاجنبية والاسلامية ، تحسن الإشارة الى مضمونه عند الصوفية عموماً .
والحق فان اقوال الصوفية تباينت وتشعبت في تعريفه وتوضيح مبانيه ومعانيه .
يقول الكللابادي : « الفناء هو ان تفتي الحظوظ [اي ذهاب الوعي والشعور
والادراك] فلا يكون له في شيء من ذلك حظ ، ويسقط عنه التمييز
[اي بين عالم الحق وعالم الخلق] وهو فناء عن الاشياء كلها ، شغلا بما
فني به ... » والحق يتولى تعريفه ، فيصرفه في وظائفه وموافقاته ، فيكون
محظوظاً فيما لله عليه ، مأخوذاً عما له ، وعن جميع المخالفات ، فلا يكون
له اليها سبيلا ، وهو العصمة ... والبقاء الذي يعقبه ، هو ان يفنى عما له
ويبقى بالله ^(١٢) . ومقصود الكللابادي انه حينما يرتبط الفاني بالخالد ،
لا يبقى للفاني وجود ، فلا يسمع او يرى سوى الله ، وعندما يبلغ هذا المقام ،
يكون - كما يقول الدكتور ابو العلاء عفيفي ، زمانه « الديمومة » ومكانه
« اللانهاية » وسماؤه « الهوية » وشجرة منتهاه « الأحديّة » ^(١٣) . وهو في
هذا الحال ان عرف نفسه فهو هو ، وهو متحد به ، ولكنه اتحاد عيان
ومشاهدة ، لا اتحاد اعيان ، فحسب الفناء ، تلاشي شخصية الانسان
وانعدام شعوره بوجوده ، ومقتضاة : زوال الحجب المادية - المتمثلة في
العالم الحسّي - التي تفصل الصوفي السالك عن الله تعالى ، فاذا زالت
الحجب ، ودنا من الله تعالى ، ذهبت أنيته وصار الفهم عنه تعالى غذاؤه ،
ومجالسته ومحادثته أنسه ، وذلك هو البقاء الذي ينشده الصوفي بعد فناء
وجوده المادي وتحرره من ظلمه الطبع ، وينتهي الى حال يبدو فيه غريق
« توحيد الشهود » لا يدري ما الشريعة ولا الدين ، ولا يعرف رسماً من
رسوم الظاهر ، لان الوحدة الالهية ، « تبدو له في صورة » « ذات مقدسة »
يهيم في جمالها ، ويتعشق كمالها ، ويفنى في وجودها ، اذا نطق لا ينطق
الا بحبها ، واذا أبصر لا يبصر الا جمالها ، واذا سمع لا يسمع الا حديثها ، واذا
تأمل لا يتأمل الا فيوضات انوارها انه ابدأ : فيها ، وبها ، ومعها ، ولها ، ومنها ،

والإلهاء» (١٤) . ويصور لنا ابن ذكرى هذا المقام فيقول : « أما ظلمة الطبع [المادي] فقد أذهبها تجلي الحقيقة وامتحاؤه عند غلبة شهوده ، كما تمحاه القمر في نور الشمس لدنوه منها ، ودخوله تحت ساطع نورها ، فكذلك يتمحى الوجود الوهمي ، وهو الطبع البشري ، في الوجود الحقيقي ، عندما تمحى أوصافه بظهوره وتجلي نوره ، فعند ذلك يقع لمن حصل في هذه الحالة ، ما يقع من الكلمات [الشطحات] المؤذنة بالاتحاد ، كما قال أبو يزيد : سبحانه ما أعظم شأني ، فلما رجع لحسنه ، قال : الحق سبحانه نفسه على لسان عبده » (١٥) . وهو ما يعبر عنه العطار : بفناء الجزئي في الكلبي ، ويمثل « البقاء » الذي يتبع الفناء لا محالة بزيت المصباح الذي يحترق فيستحيل دخاناً اسوداً ، فيخرج عن زيتيه ولكنه يبعث النور (١٦) أنها عملية غريبة فائقة ، يفنى وجود العبد المعنوي خلالها في بحر الوجود الحقيقي ، ويتسامى الوجود الانساني المحدود أثناءها الى سماء الوجود الالهي اللامحدود : بدون ان تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أي تغير في حقيقة الذات الالهية المطلقة وكمالها اللانهائي ، ولكن التغير كل التغير : هو ما يحصل للانسان في هذا الموطن الشريف : انه الآن انسان رباني ، وقد كان من قبل انساناً فقط » (١٧) . يقول الأمام القشيري : « من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الاغيار لا عيناً ولا أثراً ، ولا رسماً ولا طملاً ، يقال انه فني عن الخلق وبقي بالحق » ثم هو يميز مراحل ثلاث في السلوك الى انقضاء : الاول : فناء الصوفي عن نفسه وصفاته ، ببقائه بصفات الحق ، والثاني : فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، والثالث ، فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق » (١٨) ، وهذا المقام هو ما يعرف عند القوم ويصطلحون عليه بمقام جمع الجمع : حيث الاستهلاك بالكلية في الله . فالصوفي ما دام يرى الاشياء والاكوام ووجوده المادي والمعنوي ، فهو في مقام « التمييز والفرق » ، لانه يرى الله ويرى الموجودات ، ثم اذا رآها بالله فهو في مقام « جمع الجمع » ؛ او الاستغراق التام والمحو الكامل ، وهو

مقام اللاوعي ، حيث يفنى السالك في بحر الكل • يقول البسطامي « للمخلق احوال ، ولا حال للمعارف - لانه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيت آثاره بآثار غيره » • « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح مني في : يا من انا أنت ! فقد تحققت بمقام الفناء في الله » • « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي ، لانني لست الآن من كتبه • وفي قلبي « أنا » و « الحق » انكار لتوحيد الحق ؟ لانني عدم محض - يتكلم بلساني ، اما انا فقد فنيت ، (١٩) •

وهكذا فان هذه العملية الغريبة الفائقة التي تنقل الصوفي السالك الى بحر اللانهاية والوجود المطلق ، تحتوي على عناصر وتنضمن مراحل أشار اليها الاستاذ نيكلسون ، يمكن اجمالها فيما يلي : (٢٠)

١ - التحول في النفس من الناحية الخلقية وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها ، فالصوفية يروون ان فناء الصفات والافعال المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة ، نتيجة لبقاء الصفات والافعال الحميدة التي تقابلها ؛ « ولانهم يروون ان الصفات المحمودة لا تحصل الا بعد ذهاب الصفات المذمومة ، سقوا ذهاب المذمومة بالفناء والمحو ، وحصول المحموده بالأبواب والبقاء » (٢١) ، يقول السراج : « ومعنى الفناء والبقاء [من الناحية السبكولوجية] في اوائله : فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة ، وفناء الغفلة ببقاء الذكر ، وفناء رؤيا حركات العبد ببقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم (٢٢) • ويقول القشيري : « فكذلك اذا واطب (اي الصوفي) على تركيبة اعماله ببذل وسعه ، من الله عليه بتصفيته احتوائه ، بل بتوفية احواله • فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فني عن شهواته • فاذا فني عن شهواته بقي بنيه واخلاصه في عبوديته • ومن زهد في دنياه بقلبه ، يقال فني عن

رغبته : فاذا فني عن رغبته فيها ، بقي بصدق انابته • ومن عالـج
اخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر
وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال فني عن سوء الخلق » (٢٣) •

٢ - الفناء عن كل ما يدرك بالحس ، وعن كل ما يخطر بالعقل ، وعن كل
فعل وكل شعور ، وذلك بحصر القلب في التأمل في الله : ومعنى حصر
القلب في الله : تركيز التأمل في الصفات الالهية •

٣ - تعطيل الحياة العقلية الواعية ، وبلغ الصوفي خلاله الى أرقى درجات
الناء ، عندما يفنى عن فئائه : اي عندما ينقطع شعوره بحال فئائه
وادرأكه اياه ، وهنا يقال : ان العبد استولى عليه سلطان الحق فلا
يشهد شيئاً سواه •

تلك هي العناصر المؤدية في اجتماعها الى الفناء ، اما مراحلها التي
تضمنتها النصوص التي اوردناها ، فهي :

١ - حالة اليقظة ، العادية والطبيعية ، وهي حالة الشعور والوعي التي يتمتع
بها الناس جميعاً ، اثناء يقظتهم ، فهي حالة صحو ، عقلية وحسية ،
يشعر الصوفي خلالها بنفسه ويسير بين وجوده ووجود الخالق تعالى ،
انه حال التفرقة والاثنية والتنزيه والفصل بين عالم الانوهمية وعالم
العبودية ، عالم ما سواه ، وما عداه •

٢ - حالة عادية ، وغير طبيعية ، وفيها يفقد الصوفي وعيه وادرأكه انشاء
سورة الوجد والوله والشوق العظيم ، فيغيب عن جميع صفاته واناره
الحسية والعقلية ، فيسقط عنده التمييز بين المخلوق والله تعالى ، وهي
حالة السكر والفيوبة واللاوعي والسطوحات •

٣ - حالة غير عادية وغير طبيعية ، وفيها يرتفع الوجد الصوفي الى ذراه
وأعلى درجاته ، مع وعي وقدره على التمييز بين عالم الحق وعالم

الخلق ، فيشعر الصوفي ببقائه بعد فناءه ، ولكنه بقاء بالصفات الالهية
والاعمال الالهية ، لا بصفاته وأعماله ، فهو يظهر بين الناس بهذه
انصفات والاعمال ، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه
بالحق ، ويشعر انه متحد [اتحاد عيان لا أعيان] مع مخالفته تعالى
للحوادث ، ويظهر بين الخلق في صورة الولي ، الانسان الالهي ،
ليظهر لهم الحقيقة وقيم الشرع على وجهه الصحيح ، وهذه الحالة
هي : حالة الصحو والحضور .

تلك هي فكرة الفناء في خطوطها المريضة ومضمونها الروحي . ترى
ما هي الجوانب السلبية والايجابية فيها ، وما مدى صلتها بالتصور الاسلامي
الصحيح ، قرباً وبعداً . والحق ، فاننا اذا فهمنا « الفناء » بمعنى « التوحيد
الشهودي » ، صار بهذا المدلول يشكل لوناً من ألوان التوحيد الروحي التي
عرفها الفكر الصوفي في الاسلام ، ومحاولة من الصوفية استبدال « التوحيد
التجريدي العقلي » الذي حدد معالمه ومبانيه وأصوله المتكلمون ، بتوحيد
من لون آخر هو حصلة ادراك ذوقي وجداني يكشفه الصوفي في ذرى
مجاهداته الروحية التي تنتهي عادة بالمشاهدة . ذلك ان المتكلمين حرصاً منهم
في الحفاظ على الوحدة المطلقة للذات الالهية انتهوا - وخصوصاً رجال
مدرسة الاعتزال - الى تجريد الذات الالهية عن الصفات ، لان اثباتها كحتمات
موضوعية ، ومعاني زائدة على الذات ، يؤدي في نظرهم الى ادخال الكثرة
في صميم الذات الالهية الواحدة المقدسة^(٢٤) ، وحملهم في الصفات
الازلية ، بدورهم - الى القول بخلق القرآن ، فتصوروا الكلمة الازلية ،
ظاهرة وجودية ، تتكافى مع جملة الظواهر الكونية ، في انها جميعاً
مخلوقة ، لان القول بأزلية القرآن يفضي الى تعدد القدماء ، وهذا يعارض
مبدأ الوحدانية في أساسه . وكذلك انكر المعتزلة : امكان رؤية الله في
الآخرة ، لما يلزم عن ذلك من تحديد للذات الالهية في نطاق الزمان والمكان
والمادة ؟ . هكذا انتهت انظارهم الى ألوهية مرآة عن كل صفة ، فأحالوا

العبد - كما يقول الفخر الرازي - الى عبادة « العدم » . ان الصفات في
أخص معانيها ، هي مجال الكمالات الالهية ، ومسارح بهائها وانوارها ، ان
في عالم الارواح او في عالم المواد . فاذا عطلت عنها الذات المقدسة المجتنب ،
فماذا يتبقى منها ؟ وما هي صلات الانسان الحقيقية بمثل هذه « الالوهة »
المعراة عن كل صفة ؟ ما هي صلاته بها في تأملاته وعباداته ، في سكه
وصلواته ، في اشواقه ورغباته ، في محياه ومماته ، ثم كيف تفسر طواهر
الوجود الحادثة ، على وجه الدقة ؟ كيف يتصور صدورها عن « ذات »
بريئة مجردة ؟ او اسنادها اليها ؟ تلك هي مأساة الاعتزال في الحقيقة وتلك
هي نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة الصفات^(٢٥) . فجاءت محاولة الصوفية
سلوكاً يتجاوز هذا التصور الكلامي التجريدي والعقلي المسرف ، وادراكاً
للوحدة المطلقة ، لا كذات مجردة بريئة عن كل وصف ، بل في صورة
« ذات مقدسة » يهيم الصوفي في جمالها ويعمل من اجل الوصول اليها برغبة
عارمة وحب خالص وشوق شديد ، ويرنو للاتحاد بها ، اتحاد عيان ومكاشفة
لا اتحاد حلول وأعيان ، فنظرية الفناء - بهذا المعنى - رد فعل غيف - داخل
الاسلام نفسه - للموقف الكلامي الذي أحال الالوهية الى صورة مجردة
عن كل حيوية . هذا هو الجانب الأيجابي من النظرية ؛ من حيث انها محاولة
ترتفع بالايمان من مستوى العقل المجرد ، الى رحاب المجاهدة الروحية
والتسامي بالارادة الانسانية الى ارادة الله تعالى ، حيث يتحقق الكمسال
للانسان في أسمى صورته ومطايه . اما من الناحية السلبية ، فان فكرة الفناء ،
كتصور ذوقي شهودي للوحدة الالهية - قد ينتهي - وغالباً ما انتهى - الى
تصورات غالية غريبة عن الاسلام ، بل ومناقضة لمعادل الشريعة والدين .
لقد ادى الفناء باهله ، الى تصورات منحرفة ، يمكن اجمالها فيما يلي :

اولاً :-

الانقراض في دائرة العدمية ، باسقاط التكاليف وتجاوز الامور
الشرعية ، فزعم بعض من وصل مقام الفناء « ان المحظور على غيرهم من

المحرمات مباح لهم ، اذا بلغوا درجة الولاية « (٢٥) » وأباح آخرون
 « اطراح الشرائع ، وزعموا : ان الانسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة
 اذا وصل الى معبوده » ، ونأول البعض قوله تعالى « واعبد ربك حتى يأتيك
 اليقين » ، قائلاً : اذا وصلت الى مقام اليقين فقد سقطت عنك العبادة « (٢٦) » .
 وتجاوز الحرمات واسقاط التكليف ، مرده ان الحقيقة الالهية ، لا تظهر
 نهوياً في مقام الشهود في مظهر الارادة الالهية المتجسدة في الوحي وهدى
 النبوة ، وفي صورة « أمر ونهي » ، و « شريعة وقانون » يخضع لها العبد
 وتتلاشى ارادته فيها ، بل تتجلى لصاحب المقام - كما سبق بيانه - في صورة
 « ذات مقدسة » يهيم بها ، ويعشق جمالها ، ليس الا . والحق ، فأنسه
 من الصمب ان تتصور - كما يقول نيكلسون - « كيف يمكن الصوفي
 المستغرق في فنائه الى هذا الحد ان يقوم بأداء واجباته الشرعية » « (٢٧) » .
 وهذه النزعة العدمية التي تصاحب الشهود والمكاشفة ، أمر عرفته الاديان
 الاخرى ، ايضاً . ففي البرهمية ، يقول البرهمي : في اللحظة التي تتجلى
 او تنبعث المعرفة فيها في نفسي ، حيث اصبح متحداً مع براهما ، لا أكون
 مكلفاً بعمل او فريضة . وعند الغنوصيين عموماً التأمل في الكائن الاعلى
 يجعل الاعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها ، وهذا هو الاصل في رفض كل
 الامور الشرعية والنواميس الخلفية حتى الوصايا العشر تصبح محترقة ،
 لان اتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه الى ما فوق الاشكال الدينية
 المحدودة « (٢٨) » . وهذا يفسر لنا اختلاف الرواة في وصف حال ابي يزيد
 البسطامي ، من حيث التزامه بالشرع او تجاوزه لنواميسه تبعاً لاختلاف حاله
 بين الصحو والسكر ، يقول الجنيد البغدادي : « الحكايات عن ابي يزيد
 مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لاختلاف
 الاحوال الجارية عليه فيها ، واختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ،
 فكل يحكي عنه ما ضبطه من قوله ، ويؤدي ما سمع من تفصيل موطنه » « (٢٩) » .

ثانياً :-

ان مقام الفناء حالة تتراوح فيه تصورات السالك بين قطبين متعارضين ، هما التنزيه والتجريد ، من جهة ، والحلول والتشبيه ، من جهة اخرى .
فرغم تصريح الصوفية بان الفناء هو حال اتحاد عيان لا اعيان ، فان الامر غالباً ما يتجاوز حدوده فيسقط صاحبه في دائرة الحلول ودعوى الاتحاد ، فالمقام دقيق يتضمن اكثر من مزية ، وفي تصوير هذا الامر يقول الامام الغزالي : « ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال [مشاهدة صور الملائكة وارواح الانبياء] الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول عبثاً ان يعبر عنها ، الا اشتمل نطقه على خطأ صريح ، لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة : ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ » (٣٠) ، ويحذر القشيري والسراج من دعوى الحلول وانكرا ان يكون الفناء بمعنى فناء الذات ومحوها من الوجود ، وحلول الالهية محلها ، ووضحا بانه ينبغي الا يتضمن معنى سوى محو وازالة ما يتعلق بافعال العبد وصفاته ، واخلاقه الذميمة ، وغية عن ذات العبد والوجود الخارجي ، ليس الا . يقول العطار محذراً : « لا تكن حلولياً ايها الفضولي ، اذ ليس الرجل المستغرق حلولياً » (٣١) ، ومع كل هذا التحذير والاحتراس فان الاقوال التي صدرت عن البسطامي ، ومن بعد عن الحلاج ، صريحة في دعوى الحلول والاتحاد ، فطالما هاج البعض وصاح شاطئاً : انا الله او انا هو او : انا الحق ، الى غير هذه الاقوال التي مهما ألتبس الصوفية لها من تأويل ؛ صريحة في الكفر ، دالة على الحلول ، تنتهي الى القول بقيام الحوادث في القديم تعالى ، وجمع للرب والعبد في مرتبة واحدة ، والفناء للبينونة المطلقة التي اقامها القرآن الكريم بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، وكل ذلك خرق لحدود الله تعالى ، وتجاوز على حرمانه ، وهتك لاستار التنزيه .

الهوامش والمراجع

- (١) بسطام ، بكسر الباء ، محلة كبيرة بـ « قومنس » ، في الطرف الجنوبي الشرقي لبحر الخزر ، على الطريق الى نيسابور ، فتحت في عهد عمر بن الخطاب - رض - سنة (١٨) للهجرة ، انظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ١٨٠/٢ .
- (٢) القشيري : الرسالة ، ص : ٨٠ ، انظر ايضا : السلمي : طبقات الصوفية ، ص : ٦٧ .
- (٣) ابو نعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ، ٣٣/١٠ [رقم ترجمته : ٤٥٨] .
- (٤) المصدر السابق ، ص : ٣٣-٤٠ ؛ وانظر السلمي : ص : ٧٢-٧٤ .
- (٥) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص : ١٦٢ ، وانظر : فريد الدين العطار ، تذكرة الاولياء ، ١١٦/١-١١٩ ، ومقدمة الاستاذ محمد بن تاووت الطنجي لكتاب : شفاء السائل لابن خلدون ، ص : ٥٥ .
- (٦) ابو سعيد الخراز ، واسمه احمد بن عيسى ، من اهل بغداد ، صاحب ذا النون المصري وسرياً السقطي ، وهو من ائمة الصوفية وجلسة مشايخهم ، انظر ترجمته في الحلية ، ١٠ / ٢٤٦ ، طبقات الصوفية للسلمي ، ص : ٢٢٨ ، وانظر : الدكتور قاسم السامرائي : رسائل الخراز ، من مطبوعات « المجمع العلمي العراقي » المجلد الخامس عشر ، ١٩٦٧ ؛ ومن الباحثين من ربط الفكرة بذو النون المصري ، يقول السلمي وعنه ينقل ابن الجوزي [تلبيس ابليس ، ص ١٦١] : « اول من تكلم في بلدته في ترتيب الاحوال ومقامات اهل الولاية : ذو النون المصري ، فانكر عليه ذلك عبدالله بن عبدالحكم وكان رئيس مصر وكان يذهب مذهب مالك وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره انه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة » . ويؤكد الاستاذ نيكلسون انه [اي ذو النون المصري] لم يستعمل قط كلمة الفناء ، انظر : في التصوف الاسلامي ، ص : ٧٤ .
- (٧) الدكتور ابو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٣ ، ص : ٢٢٥ .
- (٨) كولدزبير : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الطبعة الثانية من الترجمة العربية ، ص : ١٦٢ .

- (٩) نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٧٥ ، وانظر كتابه الاخر : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبه ، ص ٢٢ .
- (١٠) انظر : الدكتور قاسم السامرائي : « المعراج في الكتابات الصوفية » بالانكليزية ؛ ص : ٢١٦
- (١١) انظر : الدكتور احمد ناجي القيسي ، فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير ، ص ٥٣٥-٥٣٦ .
- (١٢) الكلاباذي : التعرف لمذهب اهل التصوف ، ص : ٩٢ [نشرة آربري ، ١٩٣٣] .
- (١٣) ابو العلا عفيفي : المصدر السابق ، ص : ٢٢٥ .
- (١٤) الدكتور عثمان يحيى : « نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي » ، ضمن كتاب « الكتاب التذكاري - محي الدين بن عربي ، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، ١٩٦٩ ، ص : ٢٣٥ .
- (١٥)
- (١٦) فريد الدين العطار ، منطق الطير ، البيتان ٣٩٧٤-٣٩٧٥ [نشرة الدكتور احمد ناجي القيسي ، ص ٣٤٨] .
- (١٧) انظر : الدكتور عثمان يحيى ، المصدر نفسه ، ص : ٢٣٥ .
- (١٨) القشيري : الرسالة ؛ ص : ٣٦-٣٧ .
- (١٩) فريد الدين العطار ، تذكرة الاولياء ، ص : ١٦٠-١٦٨ [عن نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ٢٤] .
- (٢٠) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ١٠١ .
- (٢١) ابن خلدون : شفاء السائل في تهذيب المسائل ، تحقيق : محمد بن تاويع الطبخي ، اسطنبول ، ١٩٥٧ ؛ ص : ٤٤ .
- (٢٢) السراج ، ابو نصر : اللمع : ضمن مجموعة كيب ، تحقيق ونشر الاستاذ نيكلسون .
- (٢٣) القشيري : الرسالة ، ص : ٣٦ .
- (٢٤) انظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص : ٢٣١ .

- (٢٥) الدكتور عثمان يحيى ، المصدر السابق ، ص : ٢٣٠ .
- (٢٦) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص : ٣٠١ ، الفخر الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص : ٧٤ ؛ ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ٣٥٤ ، وما بعدها ، الغزالي ، الاحياء ، ٣/٣٤٨ .
- (٢٧) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ١٠٢ .
- (٢٨) كولدزيهر : العقيدة والشرعة في الاسلام ، ص : ٣٥٤ ، الهامش : ١٠٣ .
- (٢٩) الطوسني : اللمع ، ص : ٤٥٩-٤٦٠ .
- (٣٠) الغزالي : المنقذ من الضلال ، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ؛ ص : ١٢٤ .
- (٣١) فريد الدين العطار : منطق الطير ، ص : ٣٤٨ [أسرار نامه ، البيت ، ١٤٨٢] ؛ تحقيق الدكتور احمد ناجي القيسي .



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامی

خيار المجلس في البيع

بقلم: الدكتور عمر عبد العزيز
رئيس قسم الدين - كلية الآداب - جامعة بغداد

الخيار : اسم مصدر اختار ، وهو طلب خير الامرين ،
والأمران اللذان يطلب خيرهما واحسنهما في باب البيع يراد بهما
امضاء البيع أو فسخه (١) .

والمجلس : بكسر اللام . موضع الجلوس ، ويقصد به هنا : المكان
الذي يجري فيه التبايع (٢) ويبدأ من وقت صدور الايجاب ، ويستمر طوال
انصراف المتعاقدين الى التعاقد دون بدو اعراض من اى واحد من المتعاقدين
عن هذا التعاقد ، وينتهي بمغادرة أحد المتعاقدين ، وتركه المكان الذي
حصل فيه العقد . مركز تحقيق كميتر علوم ردي

وخيار المجلس : هو : حق كل من المتعاقدين بعد الايجاب والقول
في امضاء العقد أو فسخه الى حين التفرق .

وهو من خيار التروى والتشهى الذي يتعاطاه المتعاقدان بمحض
اختيارهما ، ومجرد شهوتهما ولا يتوقف ثبوته على وجود نقص في المبيع
كفوات أمر مرغوب فيه (٣) .

وقد اختلفت انظار العلماء وتباينت وجهات نظرهم في القول به .

-
- (١) مطالب أولى النهي مع غاية المنتهى للسيوطي الرحيباني (٨٣/٣) .
(٢) المرجع السابق .
(٣) مغنى المحتاج للخطيب الشربيني (٤٣/٢) ونهاية المحتاج شرح المنهاج
للرملي (٨٥/٣) .

فذهب الشافعية والحنابلة الى القول به^(٤) .

ف عندهم ان كلا من المتعاقدين بعد صدور الايجاب والقبول له الحق في الرجوع عن العقد او امضائه ما دام المجلس لم ينفض بان لم يتفرق المتعاقدان عن مكانهما .

وذهب الحنفية والمالكية الى انكاره^(٥) .

ف عندهم ان القبول اذا صدر يتم العقد ويلزم ، ولا يجوز لاي من المتعاقدين الرجوع عن العقد بعد ذلك وان بقيا في مجلسهما ولم يتفرقا .

استدل القائلون بخيار المجلس بالحديث الذي رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » .

وجه الاستدلال أن الحديث أثبت الخيار للمتبايعين . وهما متبايعان بعد تمام البيع ، والبيع انما يتم بعد الايجاب والقبول ، فثبت لهما الخيار عند ذلك ، اذ قبل ذلك هما متساومان لا مبايعان^(٦) .

ادلة المذهب الثاني :

أستدل المنكرون لخيار المجلس بما يلي :

١ - قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود »^(٧) وجه الاستدلال ان البيع بعد تمام الايجاب والقبول وقبل التخيير عقد^(٨) فيجب الوفاء به بمقتضى الأمر الوارد في الآية (اوفوا) .

٢ - قوله تعالى : « لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن

(٤) راجع المذهب للشيرازي (٢٥٧/١) والمغنى لابن قدامة (٦/٤) .

(٥) راجع الهداية مع فتح القدير (٧٨/٥) وتبين الحقائق للزيلعي (٣/٤) والمدونة (٢٠/١٠) .

(٦) انظر المذهب (٢٥٧/١) والمغنى لابن قدامة (٦/٤) .

(٧) المائدة آية ١

(٨) راجع فتح القدير (٨١/٥) وبداية المجتهد لابن رشد (١٣٩/٢-١٤١)

تراض منكم» (٩) وجه الاستدلال ان الله عزوجل اباح الأكل من الاموال اذا كانت هناك تجارة عن تراض ، والتجارة عن تراض ، تصدق بعد الايجاب والقبول ولا توقف على التخير ، فيباح للمشتري الأكل قبل التخير (١٠) ، فيدل هذا على لزوم البيع عند ذلك لأنه لو لم يلزم لما اباح له ذلك وقد اباح .

٣ - قوله تعالى : « واشهدوا اذا تباعتم » (١١) وجه الاستدلال ان البيع يصدق بعد الايجاب والقبول وقبل الخيار ، وقد أمر الله بالتوثيق بالشهادة حتى لا يقع التجاحد له (١٢) .

وقالوا لو ثبت خيار المجلس ، وانتفى لزوم البيع قبله ، لكان ثبوت ابطال هذه النصوص (١٣) وابطالها باطل فما يؤدي اليه وهو ثبوت خيار المجلس يكون باطلا ، لأن ما يؤدي الى الباطل يكسونه باطلا مثله .

٤ - قياس البيع على النكاح والخلع والكتابة والرهن . وجه القياس ان كلا من هذه العقود عقد معاوضة ، والبيع مثلها في كونه عقد معاوضة ، وهذه العقود تتم بمجرد اللفظ الدال على الرضا ، ولا يتوقف على الخيار وليس لخيار المجلس أثر فيها بالاتفاق فكذا البيع يجب ان يتم بلا خيار المجلس (١٤) .

٥ - ان البيع تم من جانب البائع والمشتري والمبيع دخل في ملك المشتري فتعلق حقه به كما تعلق حق البائع بالثمن ، والفسخ بعد ذلك لا يكون الا برضا الطرفين وخيار المجلس يعطى لكل من المتبايعين حق فسخ

(٩) النساء ٢٩

(١٠) راجع فتح القدير (٥/٨١)

(١١) البقرة ٢٨٢

(١٢) راجع فتح القدير (٥/٨١-٨٢)

(١٣) المرجع السابق

(١٤) المرجع السابق

البيع بدون رضا صاحبه فلا يجوز لما فيه من ابطال حق الآخر^(١٥) .

مناقشة الادلة :

لقد اتسعت دائرة النقاش بين العلماء حول هذه الادلة ، واستفرغ كل من الفريقين وسعه في بيان الايرادات الواردة على ادلة الفريق الآخر ، وتوجيه الاعتراضات عليها ، وكانت النية الحسنة هي التي تقود الجميع الى ذلك ، وان الكل كان يتوخى الوصول الى وجه الصواب ، مندفعين بدافع الحفاظ على الاحكام الشرعية وسلامة استنباطها من ادلتها .

فقد ناقش المنكرون لخيار المجلس دليل المثبتين له وهو حديث « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » بما يلي :

اولا : ان الخيار الوارد في الحديث يراد منه خيار القبول^(١٦) وخيار القبول هو : ان احد المتعاقدين اذا اوجب العقد يكون الآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس فيتم العقد بذلك ، وان شاء رد فلا يتم^(١٧) وقالوا ان في الحديث اشارة الى ذلك ان الحديث ورد فيه لفظ (البيعان) وهذا اللفظ لابد ان يحمل على معناه الحقيقي لكونه اولى بالحمل عليه ، ولا ينتهي المعنى الحقيقي الا اذا اريد من الخيار في الحديث خيار القبول على التفسير الذي مر ذكره . وبيان ذلك :

ان الاحوال المتصورة لاطلاق هذا اللفظ فيها على المتبايعين ثلاث :
الاولى : قبل الايجاب والقبول . والثانية : بعدهما . والثالثة : بعد
ايجاب الموجب قبل قبول الآخر .

فبناء على الاولى يكون اطلاق هذا اللفظ على المتبايعين مجازا مرسلا

(١٥) راجع العناية على الهداية للبايرتي (٨١/٥) وتبين الحقائق للزيلعي (٣/٤) .

(١٦) انظر العناية مع الهداية (٨١/٥)

(١٧) راجع الهداية مع فتح القدير (٧٨/٥)

باعتبار ما يؤول اليه لأنهما قبل الايجاب والقبول ليسا متبايعين حقيقة بل
انهما يؤولان الى ان يكونا متبايعين •

وبناء على الثانية ايضا يكون مجازا باعتبار ما كان عليه ، لانهما بعد
الايجاب والقبول ليسا متبايعين حقيقة لأن البيع تم بينهما وانقضى بل كانا
متبايعين فيما مضى •

وعلى الثالثة يكون حقيقة ، لأن حقيقة المتبايعين المتشاغلان بأمر البيع
ويقصد بالمتشاغلين المتساومان وذلك يصدق عند ايجاب احدهما قبل قبول
الآخر •

فبناء على ارادة خيار المجلس من الخيار الوارد في الحديث يكون
اطلاق (البيان) على المتعاقدين مجازا باعتبار ماكن لأن الحال الثانية هي
التي تتعين ان تكون مرادة حينئذ •

وبناء على ارادة خيار القبول من الخيار يكون اطلاق اللفظ عليهما
حقيقة ، لأن الحال الثالثة هي التي تتعين للارادة •

واذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز فان الحمل على المعنى الحقيقي
اولى لأنه الاصل في الكلام • فيكون خيار القبول هو المراد في الحديث •
وحتى اذا لم يتعين ان يكون هو المراد الا انه يحتمل ان يكون مرادا منه
اذ لا مانع من ذلك ، واحتمال الحديث له يجعله مرادا منه • جمعا بين
الادلة لأن ما ذكر من الآيات دل على عدم خيار المجلس ، اذ المتبادر منها
الى الفهم تمام البيع والعقد والتجارة عن تراض بمجرد الايجاب والقبول
دون التوقف على أمر آخر ، والحديث اذا اريد منه خيار المجلس يدل على
عدم تمام البيع بمجرد الايجاب والقبول بل يتوقف على أمر آخر كتفرق
المتعاقدين عن مكانهما مثلا فيحصل التعارض بين الآيات والحديث ، وحينئذ
نقف امام امرين لا يجوز المصير الى اى منهما ، وذا نك اما القول بخيار
المجلس وفي هذا ابطال للآيات وعمل بالحديث ، واما القول بعدم خيار
المجلس وفي هذا عمل بالآيات وابطال للحديث • وابطال اى من الادلة

المذكورة عن الآيات والحديث لا يجوز فلا يجوز «يؤدي الى ذلك وهو ارادة خيار المجلس من الحديث » واما اذا اريد خيار القبول فان هذا التعارض بين الادلة يندفع ويجمع بينها ، ويعمل بكل منهما ، واعمال الادلة اولى من ابطال بعضها والعمل ببعض الآخر كما هو مقرر في الاصول فوجب المصير اليه . وعلى هذا يكون المراد بالتفرق الوارد في الحديث التفرق بالاقوال . ويؤيد هذا المعنى أمران :

الاول : وروده بهذا المعنى في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : « وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته »^(١٨) فان المراد من التفرق التفرق بالاقوال لان الرجل اذا طلق زوجته على مال تحصل الفرقة بقبولها^(١٩) ومنها : قوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا »^(٢٠) وقوله سبحانه : « ان الذين فارقوا دينهم »^(٢١) في قراءة . والتفرق في الآيتين الكريمتين بالاقوال لانه فيهما بكلمة الاعتقاد والنحلة لا بالابدان لانها مجتمعة^(٢٢) .

الثاني : ان التفرق فرع الاجتماع فلا بد ان يترتب عليه اذ لا يتصور بدونه وفي البيع يوجد اجتماعان اجتماع البائع والمشتري بينهما ، واجتماعهما باقوالهما وهي الايجاب والقبول ، فلا بد ان يترتب التفرق على واحد من هذين الاجتماعين ، وينبغي ان يكون الاجتماع الذي يترتب عليه سببا للبيع ، ويجب البيع به ، ولاشك ان الاجتماع الاول لا يجب به البيع ولا يكون سببا له ، لانه لو كان سببا لما تخلف عنه المسبب وهو البيع بل وجد بمجرد وجوده كما هو الشأن في الاسباب مع مسيئاتها ولبس الأمر كذلك لجواز ان يجتمع البائع والمشتري بينهما ولا يحصل البيع بينهما مع عدم وجود اى مانع من حصوله ، ولما

(١٨) النساء ١٣٠

(١٩) راجع تبين الحقائق للزيلعي (٣/٤)

(٢٠) آل عمران ١٠٥

(٢١) الانعام ١٥٦

(٢٢) انظر الروض النضير للسياغي (٥١٤/٣)

لم يكن سببا للبيع لا يترتب التفرق في البيع عليه . فلا يكون المراد التفرق بالابدان واما الاجتماع الثاني فهو سبب للبيع لأن سببه اللفظان اللذان يقعان فيه ، وهما الايجاب والقبول ، ولكونه هو السبب له فان التفرق ينبغي ان يترتب عليه فيه فيكون المراد التفرق بالاقتوال (٢٣) .

ثانيا : ان مالكا رحمه الله أحد رواة هذا الحديث ولم ير خيار المجلس بعد تمام العقد ، فبدل ذلك على انه رأى تأويل الحديث بما ينسجم مع ما ذهب اليه من عدم القول بخيار المجلس ، ويتفق معه ، لانه لا يخالف حديثنا صح عنه (٢٤) وقال مالك في هذا الحديث : « ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » (٢٥) .

ثالثا : ان الحديث منسوخ لقوله صلى الله عليه وسلم : « المسلمون على شروطهم » وخيار المجلس يؤدي الى عدم التزام المسلم بشرطه وهو عقد البيع اذ يبيع له رفضه وعدم الوفاء به بعد تمامه .

ولقوله صلى الله عليه وسلم : « اذا اختلف البيعان استخلف البائع » اذ مع ثبوت خيار المجلس لا داعي الى يمين البائع عند الاختلاف ، ولا يكلف باليمين لأن له الحق في ان يقبل البيع او يفسخه بمقتضى خيار المجلس (٢٦) .

رابعا : جاء في بعض الروايات للحديث « ولا يحل له ان يفارقه خشيته ان يستقبله » وهذه الزيادة تدل على عدم ثبوت خيار المجلس لأن الحاجة الى الاستقالة انما تتحقق اذا كان العقد تاما لازما ، فلو لم يكن العقد لازما لما احتاج الى الاستقالة وهي طلب الاقالة ، ولا طلب الفرار منها (٢٧) . فخوف احد المتعاقدين من ان يطلب منه الآخر الاقالة يدل

(٢٣) المرجع السابق (ص/٥١٥)

(٢٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٥)

(٢٥) انظر المدونة (١٠/٢٠)

(٢٦) المرجع السابق

(٢٧) راجع الروض النضير (٣/٥١٦)

على لزوم العقد ، وهذا الخوف يكون قبل التفرق كما دلت على ذلك هذه الزيادة ، فدللت على ان العقد لازم قبل التفرق ، واذا لزم البيع لا يبقى خيار المجلس ، فدللت على نفي خيار المجلس قبل التفرق .
وناقش المثبتون لخيار المجلس ادلة المنكرين له بما يلي :

اولا : ان قوله تعالى : « اوفوا بالعقود » اوجب الوفاء بالعقد ويقصد به التام الملزم ، والعقد الملزم يعرف شرعا ، لان الشارع ما دام هو الذي شرع العقد وسنه فانه ايضا هو الذي يعرفنا متى يتم ويكون ملزما وقد اعتبر الشرع في كونه ملزما اختيار الرضا بعد الايجاب والقبول ومد وقت هذا الاختيار الى تفرق المتبايعين ، كما دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة ، وبهذا لا يكون اعتبار خيار المجلس متنافيا مع هذا النص حتى يؤدي الى ابطاله .

وكذلك الأمر بالنسبة لقوله تعالى « الا ان تكون تجارة عن تراض » لأن تمام التجارة عند التراضي يعرف شرعا ، وقد اعتبر الشرع كونها تامة بالاختيار بعد الايجاب والقبول فهي اذا لا تتم الا به شرعا . والمشتري انما يباح له الاكيل من المبيع بعد الاختيار لأن الاختيار معتبر في التجارة عن تراض .

وبما ذكرنا بالنسبة للآيتين الكريمتين يخرج الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى : « واشهدوا اذا تباعتم » (٢٨) .

ثانيا : لا يصح قياس البيع على النكاح لأن البيع معاوضة محضة ، بينما المعاوضة في النكاح غير محضة كما ان اسم البيع لا يتناول النكاح والخيار ورد في البيع ، وكذلك الأمر للعقود الأخرى التي قاسوا البيع عليها فان اسم البيع لا يتناول شيئا منها (٢٩) .

(٢٨) انظر فتح القدير (٨١/٥)

(٢٩) راجع نهاية المحتاج (٨٨/٣) ومغنى المحتاج للشربيني (٤٤/٢)

ثالثا : ان الشارع الذي شرع البيع هو الذي يقرر متى يتعلق حق المتبايعين بالبيع والتمن تعلقا لا يقبل الفسخ الا برضاهما ، وبشرعه خيار المجلس يتبين ان هذا الحق بعد الايجاب والقبول لم يتعلق بعد بل تتوقف على الاختيار ، فلا يكون خيار المجلس مبطلا لهذا الحق لأن ابطال الحق فرع لتقرره ، وما دام لم يتقرر بعد لا يتصور الابطال .

موقفنا من خيار المجلس :

بعد ان عرضنا لخيار المجلس ، وسقنا حوله آراء اسلافنا الابرار وأئمتنا الاخيار ، وذكرنا دليل الذين يرونه ويقولون به ، وأدلة الذين ينكرونه ويتأون عن القول به . نرى لزاما علينا ان نقرر ان مع كل رأى من آراء علمائنا دوامه النبيلة التي يندفع بها ، ومع كل اتجاه من اتجاهات فقهاءنا غاياته السامية التي ينساق اليها ، ومع كل دليل من ادلتهم قوته التي ينهض بها حجة لا يثبت ماسبق له من الحكم الشرعي ، وان تفاوتت درجة تلك القوة تفاوتاً يميل الى الميل الى الرأى الثابت بتلك الادلة أو الى الميل عنه ، ولا يضير ذلك ان يكون جميع الاطراف المتنازعة حول هذا الموضوع يهدفون الى غاية سامية تحقق ما نرمى اليه التشريعية من صالح المجتمع ، واحكام ما سنته من العقود .

فاذا كان المنكرون لخيار المجلس يتغيون اكساء العقد ثوب القوة في الزامه وابعاده من الزعزعة وانهيار قوته الملزمة ليكون عقداً كما ينبغي ان يكون قويا في الزامه ، محكما في انشائه ، متينا في ابرامه .

فان المشتين لهذا الخيار يقصدون الرفق بالعاقدين ، باتاحة الفرصة لهما للتروى والتفكير ، والتأكد من حاجتهما الى هذا العقد ، كى لا يتزعزعا من الرضا منهما انتزاعا وانما يعطيانه نحلة وعطية ، وبهذا يكون الرضا اتم لا يدع مجالاً للتشكيك فيه ، ولا سبيلا الى نفيه وانكاره ، فيكون العقد أحكم والزم . وليان رجحان الرأى الذي يظهر لنا انه الخلق بالاطمئنان اليه ، وترتاح النفس الى الأخذ به ، لا بد لنا من الرجوع الى تلك الجملة من

الاعتراضات التي وجهت الى الادلة آنفة الذكر لنرى مدى اهتزازها بها .
أو صمودها امامها . فبالنسبة للاعتراضات التي وجهها المنكرون لخيار
المجلس الى دليل المثبتين له ، وهو حديث « المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا »
فان الخطب في دفع صولتها يسير اما الاعتراض الاول : القسائم على ان
ارادة خيار المجلس من الخيار الوارد في الحديث يؤدي الى ان يكون لفظ
« البيعان » مجازا باعتبار ما كان . فانه يمكن دفعه بانه اذا كانت حقيقة
المتبايعين المتشاعلين بالبيع فان هذه الحقيقة متحققة ما دام المتبايعان في المجلس
لأن هذا التشاغل ينتهي بتمام العقد ، وقد اعتبر الشرع تمامه بتفرق
المتبايعين عن مكانهما كما دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة فما لم يتفرقا
فهما متشاغلان بالبيع فيكون اطلاق اللفظ عليهما على سبيل الحقيقة لا
المجاز . وبهذا لا يكون خيار المجلس مؤديا الى المجاز في لفظ (البيعان)
كما يقول المنكرون لخيار المجلس .

ثم ان المجوء الى حمل الخيار على خيار القبول بدل ان يكون منجاة
من المجاز في لفظ (البيعان) فانه يؤدي الى سلسلة من المجازات لا مناص
منها .

المجاز الاول : ان اطلاق هذا اللفظ يكون من باب اطلاق الكل على
الجزء ، لأن الثابت بعد ايجاب احدهما وقبل قبول الآخر بائع واحد وهو
الذي اوجب العقد ، واللفظ مثنى واطلاق المثنى على واحد مجاز مرسل
لأنه جزء معناه .

واذا تسنى للمنكرين لخيار المجلس ان يجيبوا عن هذا بـ « ان هذا
من المواضع التي تصدق الحقيقة فيها بجزء من معنى اللفظ كالمخبر لا حقيقة
له الا حال التكلم بالخبر والخبر لا يقوم به دفعة لتصدق حقيقة حال قيام
المعنى بل على التعاقب في اجزائه فبالضرورة يصدق مخبراً حال النطق
ببعض حروف الخبر والا لا يتحقق له حقيقة » (٣٠) فاذا تسنى لهم ذلك

(٣٠) راجع فتح القدير (٨١/٥)

فانه يدفع بأن ما كان تدريجي الوجود وهو : الذي لا يمكن ان يدخل في الوجود دفعة واحدة بجميع اجزائه كالكلام فانه لا يدخل في الوجود الا متدرجا لأنه مركب من حروف ولا يمكن النطق بحرفين منها دفعة واحدة ، بل عند التطق بحرف لا ينطق بالحرف الآخر وعند التطق بالآخر يكون النطق بالاول قد فات وهكذا . فان الحكم في مثله أنه لما استحال وجوده جملة عقلا اعتبر وجوده عرفا والعرف انما يحكم بوجوده عند حصول آخر جزء من اجزائه ، وبعد ذلك حصولا له في اللغة وفي الشريعة حقيقة . فاذا اعتبروا عقد البيع تدريجي الوجود فان القول بصدق حقيقته بجزء من معنى اللفظ يتنافى مع ما قرره الاصوليون من الحكم بحصول المركبات عند حصول آخر جزء من اجزائه (٣١) .

المجاز الثاني : بناء على قول المنكرين ان اطلاق (اليعان) على المتعاقدين بعد الايجاب والقبول يكون مجازا باعتبار ما كان ، يكون اطلاق البائع على الموجب بعد انتهائه من الايجاب مجازا ايضا باعتبار ما كان لأنه يكون بائنا بسبب ايجابه وهو بعد الايجاب يكون ايجابه مضى وانقضى فاطلاق البائع عليه حينئذ يكون مجازا ، فيقعون بذلك في المجاز الذي ارادوا التأني عنه ، فما لزم المثبتين من المجاز بناء على حملهم الخيار على خيار المجلس ، يلزم المنكرين ايضا بناء على حملهم الخيار على خيار القبول وليس أحد المجازين اولى من الآخر فارتضاء احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح .

المجاز الثالث : ان اطلاق البائع على الطرف الآخر الذي يصدر منه القبول يكون مجازا باعتبار ما يكون ، لأنه بناء على الحمل على خيار القبول يطلق البائع عليه قبل صدور القبول منه ، واذا كان قبوله للعقد هو السبب ليكون بائنا يكون اطلاق البائع عليه قبل ذلك مجازا مرسلا باعتبار ما يكون .

(٣١) راجع العقد المنظوم للقرافي (ص/١١٨-١٩٩) مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصدرة والمحصول للرازي (ص/١٤٥-١٤٩) والاسنوي على المنهاج (٢/١٠٧-١١١) .

واما تبرير الحمل على خيار القبول بأن فيه جمعا بين الادلة . فانه
 في حيز المنع ، لأن ارتضاء التأويل سيلا الى الجمع بين الادلة انما يصار
 اليه عند التعارض بينها بأن يدل البعض منها على خلاف ما يدل عليه البعض
 الآخر ، ولا تعارض بين الآيات والحديث ، بل الانسجام بينهما متأت ،
 والانساف نام ، والحاجة الى الجمع والتوفيق منتفية ، لأن الآيات دلت على
 الوفاء بالعقد ، وابطاحة الأكل من الاموال عن طريق التجارة عن تراض ،
 والحديث بين منى يتم العقد حتى يجب الوفاء به ، ومتى تتم التجارة عن
 تراض حتى يباح الأكل عن طريقها كما ذكرنا آنفا ، فيكون الحديث مبينا
 للآيات لا دالا على خلاف ما أتت به من الحكم .

واما حمل التفرق الوارد في الحديث على التفرق بالأقوال نظراً الى
 استعماله بهذا المعنى في بعض الآيات الكريمة ، فلو سلم أنه استعمال في الآيات
 حقيقة لا مجازا ، فانه لا يسلم ان هذا الاستعمال يستلزم تعيين هذا المعنى
 ليكون مراداً في الحديث ، والا لاستلزم ذلك ان يكون استعمال اى لفظ
 بمعنى في نص من النصوص مستلزماً لاستعماله بهذا المعنى في جميع
 النصوص ، وهذا مما يتعذر القول به ، لأنه من المسلمات في اللغة ان كثيراً
 من اللفاظ تستعمل في عدة معانٍ ويحتاج في تعيين المراد الى دليل يعينه ،
 فلو كان الأمر كما ذكرنا لكان استعماله بمعنى في موضع دليلاً على تعيين هذا
 المعنى في جميع المواضع لا دليل آخر ، وكان هذا يكفينا مؤنة البحث عن
 دليل يرجح أحد المعنيين او المعاني على الآخر ، ويعنى العلماء عن الخلاف
 في المراد من القرء أهو الحيض او الطهر؟ والمراد من النكاح أهو الوطؤ
 أم العقد؟ وغيرهما من الالفاظ التي استعملت في أكثر من معنى .

أضف الى ذلك ان حمل التفرق في الحديث على التفرق بالأقوال يؤدي
 الى مجاز عقلي وهو : نسبة الشيء الى غير ما حقه ان ينسب اليه . ذلك ان
 الفعل (بتفرق) اسند الى المتبايعين ، واذا كان المراد تفرق الأقوال كان حق
 الفعل ان يسند الى اقوالهما لا اليهما ، فالتبايعان ير ماحق الفعل ان يسند

اليه ، وهذا يتنافى مع ما درج عليه المنكرون لخيار المجلس من النأى عن المجاز والسير حيننا نحو الحقيقة في الحديث ما وجدوا الى ذلك سبيلا .

واما كون التفرق مرتبا على الاجتماع فهذا مسلم ولكن تقييد الاجتماع بأن يكون سببا للبيع فهو تقييد لم يظهر لنا دليله ، كما لم يظهر لنا مانع من ترتبه على اجتماع المتبايعين بابدانهم ، بل الظاهر ترتبه عليه كما هو المتبادر الى الازهان من ذكر التفرق .

واما الاعتراض الثاني : القائم على ان الامام مالكا رحمه الله من رواة هذا الحديث ولم يعمل به . فانه يدفع بأن عمل الراوى خلاف ما يرويه لا يكون قادحا في الحديث اذ ربما صح الحديث عنده ولكنه خالفه لمعارض راجح في نظره ، وهذا لا يكون ملزما لغيره ، ولم ينفرد الامام مالك برواية الحديث بل روى من طريق غيره ، فاذا تعذر من جهته لم يتعذر من جهة غيره ، واذا ثبت عدالة الرواة وجب العمل به (٣٢) . ثم ان الحديث حجة على كافة الأمة والراوى واحد منها ، فهو محجوج به كغيره ، وعدم التزامه بمقتضى ما يرويه ، وعمله بخلافه قد يكون لتأويل فلا يقدح في الحديث ولا يوجب رده (٣٣) .

واما القول بأنه ليس للتفرق حد معلوم فيجاب عنه بأن العرف يحدده ، ويرجع فيه وفي نظائره الى عادة الناس وحال المكان الذي اجتمع فيه المتبايعان (٣٤) ، واما القول بأن اهل المدينة لم يعملوا بخيار المجلس ، فيجاب عنه بأن اهل المدينة جزء من الامة لا كلها فلا يكون عملهم حجة على سائر الامة (٣٥) .

واما الاعتراض الثالث : القائم على ان الحديث منسوخ بحديث

(٣٢) انظر الروض النضير (٣/٥١٧)

(٣٣) راجع : اصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي للدكتور حمد الكبيسي (ص/٦٥)

(٣٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٨)

(٣٥) انظر اصول الاحكام للدكتور حمد الكبيسي (ص/٦٥)

« المسلمون على شروطهم » وحديث « اذا اختلف البيعان استحلقت البائع »
فانه يدفع : بأن دعوى النسخ انما تنأى اذا وجد تعارض بين حديث الخيار
والحديثين الآخرين ، ولا وجود لهذا التعارض لأن المراد بالشروط في
الحديث الاول والبيع في الحديث الآخر هو العقد التام التام الذي انقطعت
خياراته التي منها خيار المجلس •

واما لاعتراض الرابع : القائم على ان ما ورد في بعض روايات الحديث
من زيادة « ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقبله » يدل على عدم ثبوت
خيار المجلس • فانه يدفع : بأن الاستدلال بهذه الزيادة على ثبوت خيار
المجلس أدنى الى الفهم واحق بالتسليم من الاستدلال بها على عدم ثبوت
هذا الخيار • ذلك : أن المراد من لفظ (الاستقالة) فسخ البيع بحكم خيار
المجلس ، غاية ما في الامر استعمال هذا اللفظ مجازا ، وهو تجوز سائغ
لا يأباه الحديث ، ولا يضيق به اسلوبه ، ولا ضير في المصير اليه ما دام هناك
دليل يدل عليه ويزكي هذا التجوز ، ويدل عليه أمران :

الاول : تعليق الاستقالة على التفرق وانها ترتفع بالتفرق وتصح قبله ، فاذا
حملت الاستقالة على خيار الفسخ وتجوز بها عنه صح هذا التعليق
لأن الخيار يرتفع بالتفرق ، ويوجد قبله ، اما اذا حملت على مضاهيها
الحقيقي فان هذا التعليق لا يصح لعدم توقفها على التفرق ، وعدم
ارتفاعها به ، ولا اختصاص لها بالمجلس اطلاقا •

الثاني : المنع من التفرق لأنه يبطل الاستقالة على صاحبها • فينبغي ان تحمل
الاستقالة على معنى يكون التفرق مبطلا له كي يكون المنع من التفرق
مناسبا ، وهذا يقتضينا ان تحملها على خيار الفسخ لأن التفرق مبطل
له فيناسب المنع من التفرق المبطل للخيار على صاحبه •

اما اذا حملت على الاقالة الحقيقية فالمنع من التفرق لا يكون مناسبا
لأن التفرق لا يبطلها ، ومعلوم انه لا يحرم على أحد المتبايعين ان
يفارق الآخر خوف الاقالة الحقيقية^(٣٦) •

هذا • وبدفع هذه الاعتراضات التي صوبت نحو الاستدلال بحديث خيار المجلس ينهض الحديث حجة تعلن ثبوت هذا الخيار بكل جلاء ووضوح وبالنسبة للإجابات عن أدلة المنكرين لخيار المجلس • فإن المتأمل إذا أعطى تلك الإجابات حقها من التأمل لم يستشعر حرجا من التسليم بها. وبهذا يظهر لنا أن حجة المثبتين لخيار المجلس هي الراجحة • ويؤيد هذا الرجحان بالاضافة الى ما ذكرنا أمور :

الاول : ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما • انه كان اذا بايع رجلا فأراد ان يتم بيعته قام يمشي هنيئة فرجع اليه • وبفعل ابن عمر وهو راوى الحديث يمتضد ما ذكرنا من معنى التفرق • لأنه فسر الحديث بفعله وهو راويه فيكون اعلم بمعناه •

الثاني : ان حمل التفرق في الحديث على التفرق بالأقوال الغاء لفائدة الحديث لأن الخيار بعد الإيجاب وقبل القبول ثابت لكل من المتبايعين إذ لا عقد بينهما ، فلاخبار بنبوته لهما يكون خاليا عن الفائدة على هذا التقدير •

الثالث : أدلة صريحة في أن لكل واحد من المتبايعين الخيار في مجلس العقد مالم يتفرقا عنه بإبدانهما ، نكتفى منها بما يلي :

اولا : ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا ، وكان جميعا ، أو يخير أحدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع • وإن تفرقا بعد أن تباعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع » فقوله « مالم يتفرقا وكان جميعا » يدل على أن التفرق عن المجلس بعد الاجتماع فيه • وقوله « أو يخير أحدهما صاحبه » أي يخيره قبل التفرق عن المجلس بأن يقول له : « اختر » (٣٧) •

ثانيا : ما أخرجه البيهقي بسنده الى سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر

(٣٦) راجع الروض النضير للسبأغي (٣/٥١٨)

وعن عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس انهما كانا يقولان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من اشترى بيعة فوجب له فهو بالخيار ما لم يفارقه صاحبه ، ان شاء أخذه ، فان فارقته فلا خيار له انبت الحديث الخيار للمتبايعين بعد وجوب البيع كما تدل على ذلك فاء التعقيب فيكون الخيار عقب وجوب البيع • ويقصد بوجوبه تمامه وانبرامه ، والحديث ظاهر في خيار المجلس » •

ثالثا : ما اخرجه البيهقي من حديث عمرو بن شعيب قال : سمعت شعبيا يقول : سمعت عبد الله بن عمرو يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ايما رجل ابتاع من رجل بيعة ، فان كل واحد منهما بالخيار حتى يتفرقا عن مكانهما الا ان تكون صفقة خيار ، فلا يحصل لأحد ان يفارق صاحبه مخافة ان يقيله » فقوله « عن مكانهما » صريح في ان المراد من التفرق التفرق بالابدان •

وبملاحظة هذه الادلة ملاحظة فاقهة ، واعطائها حقها من التأمل وامعان النظر يتبين لنا ان المثبتين لخيار المجلس لا يعوزهم سند ، ولا تنقصهم حجة واذا جاز لنا ان نتخار ايا من هذين الرأيين فاننا لا نستشعر حرجا من الميل الى رأى المثبتين ، وارتضاء السير في طريقهم ، وهم يمنحون المتبايعين مزيدا من الفرصة للتروى والتفكير •

ولا نريد ان نتجاوز هذا الموطن دون ان نقف مع المنكرين لخيار المجلس وقفات :

الوقفة الاولى : حيال قولهم : ان في خيار المجلس ابطال الحق بدون رضا صاحبه ، فان هذا القول يلزمه عدم القول بخيار القبول لان ما يتصور ان يكون ابطال الحق في خيار المجلس يوجد ايضا في خيار القبول لان من قضيته الحق للموجب ان يرجع عن ايجابه ما دام القبول لم يصدر من

(٣٧) الروض النضير (٣/٥١٦)
(٣٨) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/٧٨)

الآخر • وبعد أن اوجب البائع البيع اصبح للمشتري حق تملك المبيع بأن يقول قبلت ويملك ، فاذا رجع البائع عن ايجابه يبطل حق المشتري في ذلك ، فكان في خيار القبول ابطال للحق ، واذا امكن القول بأن في خيار القبول ابطالا لحق التملك وليس لحقيقة الملك ، فانه يمكن القول بأن في خيار المجلس ايضا ابطالا لحق التملك وليس لحقيقة الملك ، لأن الشرع ما دام علق لزوم البيع وتماه الذي يتم به الملك على التفرق فان الذي يحصل للمشتري قبل ذلك هو حق التملك بأن يتفرق عن المجلس ويملك ، اما حقيقة الملك فلا تحصل له الا بعد التفرق فما يقتفر في خيار القبول من ابطال الحق ينبغي ان يقتفر في خيار المجلس ايضا •

الوقف الثانية : حيال القول بأن خيار المجلس يجعل مصير العقد غير محدد ووقت انبرامه غير منضبط ، فيخل باستقرار التعامل^(٣٩) • وهذا القول فيه من الحرص على انضباط العقد ، والخوف على التعامل من عدم الاستقرار مالا يخفى • غير اننا اذا عرفنا ان في مثل هذا يرجع الى عرف الناس وعاداتهم في اعتبار التفرق ، وانقضاء المجلس ، فان هذا الخوف يتلاشى ، وأن ذلك الحرص لا يمس بسوء • وقد بين الفقهاء كيفية تحديد العرف واعتبار مكان العقد للتفرق الذي يلزم به العقد وينبرم ، واننا نؤثر ان نقل ما قاله الخطابي في هذا الصدد كما ينقل عنه صاحب الروض النصير يقول الخطابي : « فاذا كانا (اى المتبايعان) في بيت فان التفرق انما يقع بخروج احدهما منه ، وان كانا في دار واسعة فانقل احدهما من مجلسه الى بيت أو نحوه فانه قد فارق صاحبه ، وان كانا في سوق او على حانوت فهو بأن يولى عن صاحبه ، ويخطو خطوات ونحوها »^(٤٠) •

ثم ان التفرق ليس بدعا في تحديد العرف له بل هناك نظائر له تحتاج

(٣٩) وهذا معنى قول الامام مالك رحمه الله : « ليس لهذا حد يعلم ، واليه ذهب المرحوم الاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري • راجع مصادر الحق في الفقه الاسلامي للدكتور السنهوري (٢/٣٨)
(٤٠) انظر الروض النصير للسبأغي (٣/٥١٨)

في تحديدها الى العرف كالتقايض فان العرف هو الذي يحدده حسب طبيعة الاشياء فقد يكون بأن يجعل الشيء في يد المشتري ، وقد يكون بالتخلية بينه وبين المبيع واشياء أخرى كثيرة تتحدد بالعرف ، يرد بها الشرع وتبينه العادة، والمنكرون لخيار المجلس لا ينكرون العرف ، بل يقولون به أكثر من غيرهم اضف الى ذلك ان خيار المجلس او افقد العقد انضباطه باعتبار عدم انضباط وقت انقضاء المجلس الذي يؤدي بدوره الى عدم انضباط وقت لزوم العقد والنيات فيه فان خيار القبول ايضا يؤدي الى ذلك لأن العقد ما دام لا يتم الا بالقبول والمشتري له الحق في القبول او الرفض الى انقضاء المجلس فاننا لا نعلم متى يقبل البيع حتى يكون لازما منبرما .

الوقفة الثالثة : حيال القول بأن خيار المجلس يضعف قوة العقد ، ويزعزع الزامه ، ويهدر حرمة^(٤١) فان هذا القول رغم ما فيه من الحرص على العقد والحفاظ على قوته . وابعاده من زعزعة الزامه ، وصيانته من انهيار حرمة ، غير ان الذي يظهر لنا ان العقد تلتبس له القوة بعد تمامه ، ويحافظ على الزامه بعد لزومه ، وتضان حرمة بعد انبرامه ، وما دام الشرع شلق تمام العقد وانبرامه على التفرق فان طلب القوة والالزام له قبل ذلك يكون طلبا للشيء قبل أوانه ، وما دام مدار بحثنا هو العقد الشرعي فان الشرع اعتبر لزوم العقد بذلك ، كما دل على ذلك الاحاديث الصحيحة ، وبعد انبرامه كما اراد الشارع ، فان عناصر القوة والالزام تتوفر له ، والاحترام يجب له ، وبهذا لا يكون الخيار ماسا للعقد بسوء ولا يصيبه بمحذور .

ثم ان التراضي معتبر في تمام العقود ، واعتبر الايجاب والقبول دليلا عليه ، وخيار المجلس يقويه ، لأنه اذ انتهى المجلس وتفرق المتعاقدان دون فسخ للعقد فان هذا يدل على منتهى الرضا ، حيث اتبحت للمعاقدين فرصة اكبر للتروي والتفكير .

(٤١) هذا ما يراه الاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري رحمه الله : انظر مصادر الحق في الفقه الاسلامي (٣٨/٢)

الوقفه الرابعة : حيل تأويل حديث البخار بأن القصد منه تحصيل
 الوقت الذي ينقطع فيه كل من خيار الرجوع وخيار التبول ، وأنه وقت
 تفرق المتعاقدين بالابدان لا بالأقوال (٤٢)، فإن هذا التأويل كان من الممكن
 التسليم به لولا الأحاديث التي ذكرنا قسماً منها ، والتي نصت على أن الرسول
 صلى الله عليه وسلم أثبت الخيار بعد وجوب البيع وتمامه ، أما مع ورود تلك
 الأحاديث فإنه من الصعب التسليم بهذا التأويل ، لأن وجوب البيع الذي ورد
 في تلك الأحاديث لا يتأتى إلا بعد تمام الإيجاب والقبول ، أما بعد الإيجاب
 وقبل القبول فلا يتحقق وجوب البيع الذي أثبت الرسول عليه الصلوات
 والسلام الخيار بعده .

ثم إن هذا التأويل لا يتمشى مع ما جاء في بعض روايات الحديث من
 عبارة « أو يقول أحدهما لصاحبه اختر » لأن المتبادر إلى الأذهان من (اختر)
 هو : اختر امضاء البيع أو فسخه ، وذلك بعد تمامه ولزومه والتبادر علامة
 الحقيقية ، ولهذا جنح أصحاب هذا التأويل إلى تأويل هذه العبارة أيضاً ،
 وذهبوا في تأويلها إلى أن الموجب بعد صدور الإيجاب منه له أن يستعجل
 البت ويقول لصاحبه : « اختر قبول الإيجاب أو رفضه » وعند ذلك يمتنع
 على الموجب أن يرجع عن الإيجاب ويتعين على الآخر أن يجيب فوراً بالقبول
 بالقبول أو الرفض (٤٣) .

وهذا التأويل كسابقه مما يصعب التسليم به ، لأنه ورد عن الرسول
 صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن كلمة (اختر) كانت تستعمل بعد وجوب
 البيع وتمامه .

منه : ما أخرجه البيهقي بسنده إلى ابن عباس (رضي الله عنهما) أن النبي صلى

(٤٢) ذهب إلى هذا التأويل الطحاوي رحمه الله ، ومال إليه الدكتور
 السنهوري ، راجع مختصر الطحاوي (ص/٧٤-٧٥) ومصادر الحق
 (٣٩/٢)

(٤٣) وذهب إلى هذا التأويل صاحب فتح القدير ، وأيده الدكتور السنهوري .
 راجع فتح القدير (٥/٧٨-٨٢) ومصادر الحق (٢/٣٩-٤٠) هامش .

الله عليه وسلم بايع رجلا فلما بايعه قال اختر ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هكذا البيع » فقلوه : فلما بايعه قال اختر « يدل على ان طلب الاختيار حصل بعد الايجاب والقبول ، وقد دل قوله (ص) : « هكذا البيع » على جواز ذلك لأنه استحسان منه لقول الرجل والاستحسان من الرسول (ص) تقرير وهو دليل الجواز .

ومنه : ما اخرج به البيهقي بسنده الى جابر رضى الله عنه انه قال اشترى النبي صلى الله عليه وسلم من أعرابي حمل خبط فلما وجب قال له صلى الله عليه وسلم اختر فقال له الأعرابي ان رأيت كاليوم قط بعا خيرا وأفقه ممن انت قال من قرش ، فقلوه « فلما وجب » صريح في المقصود .

ومنه : ما اخرج به البيهقي بسنده الى عبدالله بن طاووس عن ابيه ، قال : خير رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بعد البيع فقال الرجل : عمرك الله من انت ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : امرؤ من قرش ، قال : فكان ابي يحلف ما الخيار الا بعد البيع ، فقلوه : بعد البيع والحلف ما الخيار الا بعد البيع ظاهر في المراد (٤٤) .

فهذه الجملة من الروايات من فعله عليه الصلوة والسلام التي دلت على ان التخيير يكون بعد وجوب البيع بتمام الايجاب والقبول تحيد بمطيل النظر فيها عن الميل الى هذا التأويل لكلمة (اختر) وتحدوه الى الجنوح الى ابقائها على ما تبادر الى الاذهان منها في تلك الروايات ، من حصولها بعد الايجاب والقبول .

انقطاع خيار المجلس :

يقطع خيار المجلس ، ويلزم البيع ، ويصبح العقد باناً لا رجوع فيه

(٤٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٦-٥١٧)

(٤٥) راجع المذهب (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) ومغنى المحتاج

(٢/٤٥) ونهاية المحتاج (٣/٨٩)

بأحد الامور الآتية :

١ - التفرق بالأبدان • اذ به ينفض المجلس ، فينقطع الخيار المتعلق به ، وقد جاءت الاحاديث صريحة في ذلك • ويتحقق ذلك بأن يتفرق المتعاقدان بإبدانهما بحيث اذا كلم احدهما الآخر على العادة لم يسمع كلامه • ويرجع في تحديده الى عرف الناس وعاداتهم فيما يعتبرونه تفرقا ، وقد مر تفصيل ذلك^(٤٥) ، لأن الشرع لم يحدده ، كما انه ليس له حد لغة ، وما كان كذلك فانه يرجع فيه الى العرف^(٤٦) ، فما اطلقه الشارع ولم يبينه وعلق عليه حكما يحمل على ما تعاهده الناس ، واعتادوه • كالقبض والحرز وما الى ذلك •

٢ - التخاير • وهو : ان يقول كل واحد من المتبايعين بعد الايجاب والقبول ، وقبل ان ينفردا بإبدانهما : « اخترت امضاء العقد أو الزامه أو اخترت العقد أو اسقطت خيارى » أو يقولوا : تخايرنا وامضينا العقد أو أجزناه أو ابطالنا الخيار أو افسدناه • أو يقول أحد المتعاقدين للآخر : اختر امضاء العقد أو فسخه ، فيقول الآخر : اخترت امضاء العقد وبذلك يلزم العقد من الطرفين^(٤٧) •

وذكر صاحب نهاية المحتاج أن التخاير كما يكون صراحة كذلك يكون ضمنا ، وذلك بأن يتبايعا العوضين مثلا فيبيع المشتري المبيع للمبايع في المجلس بعد قبضهما ، لأن البيع الثاني متضمن لاجازة البيع الاول والرضا يلزومه ، لأن الثاني لا يصح بدون لزوم الاول وتمامه ، فيدل على ابرام الاول اقتضاء ، فيقدر (أجزت) قبل قوله (بعث) فيكون بمثابة قوله : « اجزت وبعث » قال صاحب نهاية المحتاج : « ... أو ضمنا بان يتبايعا العوضين بعد

(٤٦) انظر معنى المحتاج (٢/٤٥) والمغنى لابن قدامة (٤/٦)

(٤٧) راجع نهاية المحتاج (٣/٨٨) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) وما بعدها ومعنى المحتاج (٢/٤٤-٤٥)

(٤٨) نهاية المحتاج (٣/٨٩)

قبضهما في المجلس ، اذ ذلك متضمن للرضا بلزوم الاول ، (٤٨) .

ويدل على انقطاع خيار المجلس بالتخاير أمران :

الاول : قوله (ص) : أو يقول احدهما لصاحبه اختر .

الثاني : ان الخيار حق للمتبايعين فيسقط باسقاطهما

هذا في التخاير بعد العقد . ولم نعر على خلاف في ذلك غير ما ذكره صاحب المغنى من « أن ظاهر كلام الخرقى أن الخيار يمتد الى التفرق ، ولا يبطل بالتخاير قبل العقد ولا بعده وهو احدى الروايتين عن أحمد (رحمه الله) لان اكثر الروايات عن النبي صلى الله عليه وسلم : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ، دون تقييد او تخصيص .

والرواية الثانية : ان الخيار يبطل بالتخاير ، وهذه الرواية هي الراجحة لان الزيادة التي دلت على انقطاع خيار المجلس بالتخاير بعد العقد والتي ذكرناها صحت ايضا والاخذ بها اولى (٤٩) .

فان قال احدهما لصاحبه « اختر » ولم يقل الآخر شيئا : ففي سقوط خيار القائل قولان :

الاول : ان خياره يسقط ، ويدل على ذلك أمران :

احدهما : قوله (ص) : « أو يقول احدهما لصاحبه اختر » حيث علق الخيار على النطق بكلمة (اختر) فيسقط عند النطق بها ، كما هو مقتضى ظاهر الحديث .

ثانيهما : ان القائل جعل ما يملكه من الخيار لصاحبه فيسقط خياره (٥٠) .

القول الثاني : ان خياره لا يسقط . ووجه هذا القول هو : قياس هذه المسألة على تخيير الزوجة ، فكما ان الرجل لو جعل لزوجه الخيار فلم

(٤٩) راجع المغنى لابن قدامة (٦/٤ وما بعدها) .

(٥٠) المرجع السابق

تختبر شيئاً لا يبطل هذا التخيير حق الرجل في الطلاق بعد ذلك ، كذلك
تخيير القائل صاحبه في امضاء العقد او فسخه لا يبطل حق القائل في
الخيار مادام صاحبه لم يختبر شيئاً واما الحديث فيحمل على انه خير صاحبه
فأختار ، فلعلق عليه ليس مجرد قول (اختر) بل بضميمة اختيار صاحبه
الى هذا القول .

والراجح هو لقول الاول القائل بسقوط الخيار . ويرجح امور :
١ - ان ظاهر الحديث هو تعليق الخيار على مجرد قول القائل : « اختر » ،
فضم شيء آخر اليه مخالفة لظاهر الحديث ، وحمل للحديث على معنى
لا يقتضيه ظاهره بلا دليل .

٢ - ان قول القائل (اختر) يتضمن الرضا بالزوم ، ولو اختار لزوم البيع
يسقط خياره ، فكذا القيام بما يتضمنه .

٣ - ان قياس هذه المسألة على جعل الخيار للزوجة قياس مع الفارق . وجه
الفرق أن جعل الخيار للزوجة تمليك . لان الزوجة لا تملك الخيار
في الطلاق ، فجعل الخيار لها تمليك لها مالم تكن تملكه ، فاذا لم
تقبل سقط التمليك ، ويرجع الحق للزوج كما كان .

واما جعل احد المتابعين الخيار لصاحبه ، فهو اسقاط ، لان كل واحد
منهما يملك الخيار فتمليك احدهما الآخر الخيار يكون تمليكا لما يملك
فلا يصح لانه تحصيل الحاصل ولما لم يكن تمليكا يكون اسقاطا فيسقط .

واما بالنسبة للساكت ففي بقاء خياره قولان :

الاول : ان خياره يبقى . ووجه هذا القول :

ان الساكت لم يوجد منه ما يبطل خياره ، والسكوت غير متضمن
للرضا .

الثاني : ان خياره يسقط . واستدل لهذا القول بقياس سقوط

الخيار على ثبوته ، فكما ان ثبوت خيار المجلس لا يتبعض بأن يثبت لاحدهما دون الآخر بل يثبت لهما معا فكذا سقوطه ينبغي ان لا يتبعض بأن يسقط خيار احد المتعاقدين دون الآخر ، بل اذا سقط خيار احدهما لا بد ان يسقط الخيار الآخر ليتساويا في سقوط خيارهما كما تساويا في ثبوته لهما (٥١) .

والراجع هو القول الاول القائل ببقاء خياره . ويرجحه أمور :

١ - قوة دليله حيث لم يوجد ما يبطل خياره ، ولان اسقاط خياره دون ان يصدر منه ما يسقطه يتنافي مع كون الخيار له ، لان معنى الخيار ان يختار هو بنفسه ما يراه ولم يحصل منه ذلك ، فاسقاطه بفعل الغير لا ينسجم مع ذلك .

٣ - ماتمسكوا به من القياس قياس مع الفارق ، وجه الفرق : ان ثبوت الخيار من الشارع وهو حين اثبت لهما لتساويهما في الحاجة الى التروى الذى من أجله شرع الخيار ، اما الاسقاط فهو فعل منهما ، وفعل احدهما لا يلزم الآخر .

٣ - يعارض هذا القياس بقياس خيار المجلس على خيار الشرط ، ففى خيار الشرط لو كان الخيار لهما معا فاختار احدهما دون الآخر لزم في حقه وحده ولا يلزم في حق الآخر . فهو كان ثابتا لهما معا بينما في سقوطه تبعض فسقط خيار احدهما دون الآخر (٥٢) .

التخاير في ابتداء العقد :

اختلفت اقوال العلماء في قطع التخاير في ابتداء العقد لخيار المجلس الى قولين :

القول الاول : انه لا يقطع الخيار ، واستدلوا لذلك بأمرين :

الاول : ان اسقاط الشيء فرع لوجوده ، وفي ابتداء العقد حق الخيار

(٥٢) قارن بنهاية المحتاج (٨٩/٣) والمغنى لابن قدامة (٧/٤) وما بعدها

(٥٣) قارن بالمغنى لابن قدامة (٧/٤) وما بعدها

غير موجود لان سببه البيع ، ولا يوجد المسبب قبل سببه ، ومادام غير موجود لا يصح اسقاطه بالتخاير لعدم تصور ذلك^(٥٣) .

الثاني : قياس هذه المسألة على اسقاط خيار الشفيع في العقد فكما ان اسقاط خيار الشفعة في العقد لا يصح بل يبقى على خياره ، فكذلك اسقاط خيار المتابعين لا يبطل خيارهما .

القول الثاني : أنه يقطع الخيار ، واستدلوا لذلك بما يلي :

١ - قوله (ص) : « فان خير احدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع » والحديث صريح في ترتب التبايع على التخاير كما تفيد ذلك الغناء التعقيية . ولا يتأني ذلك الا بكون التخاير في ابتداء العقد .

٢ - قوله (ص) : « الا ان يكون البيع كان عن خيار » فان كان البيع عن خيار فقد وجب البيع » ففي الحديث من التصريح بالمراد ما لا يدع مجالا للتحويل على ما يخالفه .

٣ - قياس خيار المجلس على خيار الشرط بجامع ان كلا منهما خيار في البيع ، وخيار الشرط يجوز اخلاء البيع عنه فكذا خيار المجلس^(٥٤) .

والذي يظهر رجحانه هو القول الثاني القائل بأن التخاير في ابتداء العقد يقطع خيار المجلس لان الحديثين صريحان في المقصود مما يجعل القول بعدم قطعه خيار المجلس مخالفة لظاهر الحديثين .

ولكن الذي يظهر لنا ان قياس خيار المجلس على خيار الشرط قياس مع الفارق ووجه الفرق ان خيار المجلس اثبتته الشارع للمتبايعين ارادا ام لم يريدوا ، ولا يحتاج الى ان يذكره في العقد ، بل يشهد بلا ذكره ، أما خيار الشرط فان الشارع وان اباح للمتبايعين اشتراطه الا انه يشهد بانبات المتعاقدين في العقد ، وينبغي لثبوته ذكره فيه ، ويخالف البيع عنه بسكوت المتبايعين عنه في ابتداء العقد ، ولا يتوقف خلوه على اخلاء المتبايعين البيع عنه ، اما خيار المجلس فلا

يخلو البيع عنه الا باخلاء المتبايعين • فافتراقا فلا يلزم خلو البيع عن خيار الشرط خلوه عن خيار المجلس •

ولهذا فأتينا نميل الى اخلاء الاستدلال للقول الثاني عن هذا القياس •
واما ما استدل به القائلون بأن التخاير في ابتداء العقد لا يقطع الخيار فان مجال المناقشة فيه واسع ، ويجاب عن ادلتهم بمايلي :

أ - ان قولهم ان التخاير في ابتداء العقد اسقاط للمحق قبل سببه • يجاب عنه : بأن سبب الخيار هو البيع الخالي عن التخاير في ابتداء العقد ، اما البيع مع التخاير فكونه سببا لخيار المجلس في حيز المنع ، واذا لم يكن سببا لايتأتى ماقلوه من اسقاط الشيء قبل سببه •

ب - ان قياس التخاير في ابتداء العقد على اسقاط خيار الشفيع في العقد قياس مع الفارق وجه الفرق : ان الشفيع اجنبى عن العقد فلا يصح ان يسقط في العقد حق من لادخل له فيه ، واما المتبايعان فلبسا كذلك لعدم كونهما اجنبيين^(٥٥) •

٣ - موت احد المتعاقدين •

اختلف العلماء في ابطال موت احد المتعاقدين لخياره الى رأيين •
الاول : انه لا يبطل خياره بل ينتقل حق خيار المجلس الى الورثة
ويثبت لهم • وهذا هو الاصح عند الشافعى رحمه الله^(٥٦) •

الثاني : انه يبطل خياره ويقطعه ، والى هذا ذهب الامام احمد رحمه الله^(٥٧) •

ادلة الرأي الاول :

استدل القائلون بعدم ابطال موت أحد المتعاقدين لخياره بمايلي :

(٥٤) قارن بالمرجع السابق

(٥٥) قارن بالمغنى لابن قدامة (٧/٤) وما بعدها

(٥٦) راجع مغنى المحتاج (٤٦/٢) ونهاية المحتاج (٨٩/٣)

(٥٧) راجع المغنى لابن قدامة (٧/٤)

١ - قوله (ص) : « من ترك مالا او حقا فلورثته » وجه الاستدلال ان الحديث دل على ان موت صاحب الحق لا يبطل حقه بل ينتقل الى ورثته ويثبت لهم ، والخيار حق فلا يبطل بموت من له الخيار بل يكون لورثته (٥٨) .

٢ - قياس خيار المجلس على خيار العيب بجامع ان كلا منهما حق لازم ثابت في البيع ، وخيار العيب يورث بالاتفاق فكذا خيار المجلس (٥٩) .
دليل الرأي الثاني :

استدل القائلون بإبطال موت احد المتعاقدين لخياره . بأن الخيار تعذر منه ، لانه ارادة ومشئة ولا يتصور ذلك منه فيبطل ولا ينتقل الى ورثته لانه وصف للمتعاقد يختص بشخصه وانه عرض والعرض لا يقبل الانتقال ، والارث انما يكون فيما يقبل الانتقال (٦٠) .

والذي يظهر رجحانه هو الرأي الثاني و يرجحه أمور :
اولا : ان الارث يجري فيما يقبل الانتقال كالايمان مثلا واما الاوصاف والاعراض فهي غير قابلة للانتقال كما ذكرنا .

ثانيا : ان قياس خيار المجلس على خيار العيب قياس مع الفارق وجه الفرق ان سبب خيار العيب هو فوات جزء من المبيع ، وهذا الجزء الفائت عين استحققه المورث فانتقل استحقاقه الى الوارث . فالمنتقل في خيار العيب عين مالى يطالب به الوارث فاذا عجز البائع عن تسليمه فسخ الوارث العقد لاجله او تنازل عنه فيبرم العقد ، ومن هنا يتأتى الخيار ، وليس المنتقل الى

(٥٨) راجع التركة وحق الملكية بالخلافة للدكتور احمد الكبيسي (ص٣٧)

(٥٩) راجع معنى المحتاج (٤٦/٢) والهداية مع فتح القدير والعناية (١٢٥/٥)

(٦٠) قارن بالهداية مع فتح القدير (١٢٥/٥)

الوارث هو الخيار نفسه • واما خيار المجلس فهو ارادة محضة لا تقبل الانتقال (٦١) •

ثالثا : ان الحق الوارد في الحديث يراد به ما يقبل الانتقال ، ولم يترك على اطلاقه بل قيده قوله فلورثته بما يكون قابلا للانتقال • وهذا واضح جلي • لان مايكون للورثة مما كان للمورث لا يكون لهم الا عن طريق الانتقال ، وذلك فيما يقبل الانتقال لافيا لا يقبله كالخيار الذي هو وصف وعرض •

رابعا : ان الرسول صلى الله عليه وسلم قيد ثبوت خيار المجلس بقيده هو عدم التفرق فاذا انتفى القيد بوجود التفرق ينتفى الحكم وهو خيار المجلس كما هو مقتضى مفهوم المخالفة الذي يحتج به القائلون بالانتقال الى الورثة • والموت اعظم تفرق لانه تفرق بالروح والبدن • فاذا انتفى الحكم فكيف يتصور انتقاله ؟ لان العدم لا ينتقل ، فالقول بعدم الانتقال الى الورثة ، وقطع الخيار هو الذي يتمشى مع الاحتجاج بالمفهوم ، وينسجم معه •



والله اعلم بالصواب •

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(٦١) قارن بالعناية للبايرتي (١٢٥/٥) وراجع التركة وحق الملكية بالخلافة للدكتور احمد الكبيسي (ص/٣٧) وما بعدها •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم النبيين محمد وعلى
آله وصحبه اجمعين سبحانك اللهم لاعلم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم .

المقولات بين الفلسفة والمتكلمين

بقلم : محمد رمضان
مدرس بكلية الامام الاعظم

الصلة بين الفلسفة والمقولات

عندما يتصدى الباحث للكتابة حول مسألة من المسائل العلمية ينبغي ان
يذكر في بادىء الامر ارتباط هذه المسألة بالفن الذى تنتمى اليه وتنخرط
في اطاره لكى يسير هو ويسير معه القارىء على هدى وبصيرة . فلذلك
أرى من الواجب اذا اردنا ان نلقى بصيصا من الضوء على الصلة بين المقولات
والفلسفة ان نعرف اولاً : ماهى الفلسفة ؟ وعم تبحث ؟

فاذا عرفناها وعرفنا الاشياء التى تبحث فيها عند ذلك ينجلي لنا الامر
ويتضح اذا كانت هناك صلة بين المقولات والفلسفة ام لا .

فنقول : -

ان الفلسفة تبحث في حقائق الاشياء على ماهي عليه بقدر الطاقة
البشرية .

والمقولات اسم للاجناس العالية للممكنات الموجودة في الخارج فهي اذا
من مباحث الفلسفة فعلم المقولات على هذا الاعتبار فن من فنون الحكمة لان

الحكمة تبحث في المحسوسات وما وراء المحسوسات تبحث في الواجب والممكن
 والمستحيل . اما علم المقولات فلا يبحث الا في الممكن الموجود من حيث
 كونه جوهرًا او عرضًا . فلا تتناول مباحث المعدوم (ممكنًا او مستحيلًا) ولا
 تتناول الواجب ذاتًا او صفةً فذات الله تعالى ليست جوهرًا وصفاته ليست
 اعراضًا^(١) فعلى هذا نستطيع ان نعرف علم المقولات . بانه علم يبحث فيه
 عن الاجناس العالية للممكنات الموجودة في الخارج . وان موضوعه : الممكنات
 الموجودة من حيث كونها جوهرًا او عرضًا كما أو كيفًا الخ.^(٢)

بين الواجب
 والممكن والمستحيل
 في علم المحسوسات
 بل - من المقولات

لقد ظهر لنا بديا مما ذكرنا من تعريف كل من الفلسفة والمقولات
 أن الصلة تامة بينهما بل الصلة ها صلة الجزئي بالكلّي اذ الفلسفة بعمومها
 وشمولها للعالم المحسوس وما وراء المحسوس تكون كالكلّي بالنسبة لعلم المقولات
 الذي لا يتعلق الا بالعالم المحسوس .

فوائد علم المقولات

علم المقولات له فوائد عظيمة لرجال الدين لانهم عندما يريدون أن
 يستدلوا على وجود الاله جل شأنه يقسمون العالم الى جواهر واعراض ثم
 يشتون حدوثها كلها فعندئذ يتم لهم اثبات حدوث العالم المكون من الجواهر
 والاعراض وبعد هذا يثبت وجود الاله المحدث لهذا العالم . ولا تنحصر
 فوائد المقولات في هذا فحسب بل انها تمكّننا من استقراء الموجودات الممكنة
 بقدر الطاقة ومعرفة انها اما جواهر او اعراض ومعرفة احكام كل بما فيه
 غناء للعقل وتنوير للبصيرة وعون على تفهم ما خلفه لنا الاسلاف من كتب
 قيمة في العلوم المختلفة سيما كتب الاصول والمنطق والفلسفة والكلام .

- (١) صفحة ٤٨ شرح العقائد النفسية للتفتازاني . وصفحة ٢٩٢ تقريب
 المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازاني .
- (٢) حاشية العطار على شرح المقولات للعلامة السجاعي صفحة ٧

معنى المقولة

المقولات لها معنى لغوي ومعنى اصطلاحى فهى لغة جمع مقولة بمعنى محمولة مشتقة من القول بمعنى الحمل لانها تحمل على الممكنات الموجودة في الخارج (اى تسند اليها) فيقال محمد جوهر والبياض كيف والعدد كم والابوة والبنوة من مقولة الاضافة والركوع والسجود من مقولة الوضع وهكذا . ولكنها اصطلاحا صارت علما على الاجناس العالية للممكنات الموجودة (٣) .

الجنس واقسامه

مادنا قد ذكرنا ان المقولات تطلق على الاجناس العالية فلا بد ان نعرف ماهو الجنس ؟ وماهى اقسامه ؟ فنقول : ان الجنس هو كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو . وله اربعة اقسام .

١ - جنس عال أى لاجنس فوقه وتحتة اجناس وذلك كالجوهر ويسمى جنس الاجناس .

٢ - وجنس سافل أى لاجنس تحته بل تحته انواع وفوقه الاجناس كالحيوان فان تحته الانسان والفرس مثلا وهذه انواع وليست اجناسا وفوقه اجناس كمطلق الجسم والجسم النامى .

٣ - وجنس متوسط أى فوقه جنس وتحتة جنس كمطلق الجسم وجسم تام .

٤ - وجنس مفرد أى لاجنس فوقه ولا جنس تحته وهو خارج عن ترتيب الاجناس ويمثلون له « بالعقل » بناء على ان الجوهر ليس جنسا له وان افراد العقول العشرة المندرجة تحته انواع .
أما اذا قلنا ان الجوهر جنس له فلا يكون جنسا منفردا بل جنسا

(٣) حاشية المطار على المقولات للسجاعي صفحة ٦

سافلا ان كان مانحته انواعا او يكون نوعا سافلا ان كان مانحته من أفراد
العقول اشخاصا (٤) .

لم خصت المقولات بالاجناس العالية

كل كلى يحمل على غيره فيقال مثلا زيد انسان والانسان حيوان .
فلماذا خصت المقولات بالاجناس العاليه دون غيرها من الاجناس وسائر
الكليات . والجواب ان المقولات لما اطلقت انصرفت الى الفرد الكامل في
الحمل وهو الجنس العالى . وبيان ذلك ان كل كلى وان كان من شأنه
أن يحمل على غيره الا أن هذه المقولات اوسع دائرة في الحمل . لان الجنس
العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى النامى وعلى الحيوان وعلى
أفراد الانسان صدق الجنس على افراده بمعنى تحققه فيها وحمله عليها .
واما ما اندرج تحت الجوهر فانه يصدق على مانحته ولا يصدق على شئ
مما فوقه . فالجسم مثلا يصدق على النامى وعلى الحيوان ولا يصدق على
الجوهر . فلا تقول الجوهر جسم لان الجوهر عند المتكلمين ينقسم الى
الجسم والجوهر الفرد . وعند الحكماء الى الهولى والصورة والجسم
والنفس والعقل فلو حمل احد الاقسام عليه لاوهم انحصاره فيه ولكن حملا
للخاص على العام وهو ممنوع عند أرباب العقول (٥) .

١- الجوهر عند المتكلمين
٢- الجوهر عند الحكماء

المقولات عشر

- ١ - الجوهر مثل زيد والدار والباب .
- ٢ - الكم مثل الخط والزمان والعدد .
- ٣ - الكيف مثل السواد والصحة والذكاء . والبياض

- (٤) شرح المطالع صفحة ٨٢ وشرح الشمسية للقطب الرازى صفحة ٥١
(٥) انظر صفحة ٨٢-٨٣-٨٤ من شرح المطالع للقطب الرازى .

٤ - الأين مثل كون محيد في مكان خاص .

٥ - الاضافة مثل الأبوة والبنوة .

٦ - المتى مثل خسوف القمر ساعة معينة واسفر يوم كذا .

٧ - الوضع مثل الركوع والسجود .

٨ - الملك مثل التعمم ولبس القفاز .

٩ - الفعل مثل تسخين النار للماء مادامت مسخنة .

١٠ - الانفعال مثل تسخن الماء بالنار مادام متسخنا .

وقد نظم بعضهم إنباتها بقوله :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك في يته بالامس كان متكى
يده غصن لواء فالتوى فهذه عشر مقولات سوا^(٦)

وجه الحصر عند الحكماء

لا يوجد اختلاف بين الفلاسفة والتكلمين على القول بمقولية الجوهر .

وانما الاختلاف يدور حول بقية الاعراض . فذهب الحكماء الى ان الاعراض

التسع من الاجناس العالية ولها وجود خارجي^(٧) ووجه الحصر عندهم هو

ان الممكن الموجود ان كان غير مفتقر الى ما يحققه ويبرزه فهو الجوهر

وان افقر الى ما يحققه ويبرزه في الخارج فاما ان يقبل القسمة لذاته اولا .

الكم يتبع القسمة الاولى والكم والثاني وهو الذي لا يقبل القسمة اما ان لا يتوقف تعقله على تعقل

الغير او يتوقف الاول الكيف والثاني الاعراض النسبية السبعة . وهي الأين

والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال . فان كل واحد منها

يتوقف تعقله على تعقل شيئين . فلذا اطلق عليها الاعراض النسبية لان النسبة

لا تعقل الا بين اثنين مثلا الاضافة كالأبوة والبنوة يتوقف تعقل الابوة على تعقل

البنوة وبالعكس . والمتى وهو حصول الشيء في الزمان نسبة بينه وبين الزمان

(٦) حاشية العطار صفحة ٨

(٧) شرح المواقف ص ٤٢٩

فيتوقف تعقل ذلك الحصول على شيئين هما ذلك الشيء والزمان وهكذا
الباقى . (٨)

وقد اعترض بعضهم على هذا الحصر بأن النقطة والوحدة غير داخلتين
في المقولات مع ان وجه الحصر قد شملهما اذ عرفوا النقطة بأنها شيء ذو وضع
لا يقبل القسمة أصري . والوحدة بكون الشيء لا ينقسم واجيب بأننا لا نسلم
بأنهما وجوديان اى لهما وجود في الخارج بل هما من الامور الاعتبارية . وان
سلمنا وجودهما فلا يرد علينا الاعتراض ايضا لانا لم ندع حصر الاعراض
كلها في التسع على معنى ان كل ماهو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها
بل حصرنا فيها المقولات على معنى أن كل ماهو جنس عال للاعراض فهو
احدى هذه التسع (٩) . والمستند الذي استند اليه الحكماء في هذا الحصر هو
الاستقراء الناقص وهو لا يفيد اليقين بل ظنا ضعيفا . كما يذكر الدكتور
على سامى النشار في كتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام . نقلا عن
د. التسهانوى ، اعلم ان حصر المقولات في العشرة الجوهر والاعراض التسع
من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء
المفيد للظن - ولهذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا : الجوهر والكم
والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد
الحركة مقولة برأسها . وقال : العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان
كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة او الاضافة او يعقل بدون
الغير وحينئذ اما أن يكون يقتضى لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف (١٠) .

(٨) راجع صفحة ٩ من كتاب المقولات لسجاعي

(٩) راجع ص ٩ من حاشية العطار وكذا ص ٤٣٣ من شرح المواقف .

(١٠) انظر صفحة ٤٠ من كتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور
على سامى النشار .

تعريف المقوت لا رسوم ناقصة

ما ذكرناه من تعريفات للجواهر والكم والكيف الخ ليس تحديدا لها لأنها بسائط والتحديد لا يكون الا للمركبات من جنس وفصل . وهذه المقولات كما قدمنا اجناس عالية فلا جنس فوقها ولا ترسم رسما تاما ايضا لان الرسم التام لا يكون بدون اخذ الجنس فيه . والاجناس العالية لاجنس لها . والسبيل الى تعريف المقولات ان ترسم رسما ناقصا فيذكر العرض العام لكل مقولة ثم تذكر خاصتها . فيقال مثلا الجواهر موجود لافي موضوع ^(١١) .

الخلافا في وجود العرض

نقد بينا ان الحكماء يقولون بوجود هذه الاعراض التسع كلها وذكرنا وجه الحصر عندهم . ولم يبق الا ان نذكر آراء المتكلمين حول هذه الاعراض فنقول : ان اكثر المتكلمين لم يعترفوا الا بوجود الكيف والأيسر في الاعراض وانكروا وجود الكم وبقية الاعراض النسبية فانها عندهم أمور اعتبارية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فانهم يقولون مثلا : ليس لكم وجود ولا زيادة على الجسم فلا وجود في الخارج الا للاجزاء التي تتركب منها الجسم . لقد نص في شرح المواقف على ان المتكلمين انكروا المقدر والعدد بناء على تركيب الجسم عندهم من الاجزاء التي لا تتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تتركب منها الجسم عندهم بل هي منفصلة في الحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماسبت الاجزاء عليها . فلا يسلمون ان هناك اتصالا اى امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم بينها حد مشترك والعدد امر اعتباري لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية . ^(١٢) .

(١١) انظر الصفحة ١٠ من مقولات السجاعي .

(١٢) راجع الصفحة ١١٥ من نشر الطوالع للعلامة المرعشي .

وعلى هذا فالمقولات عندهم ثلاث فقط . الجوهر والكيف والأين
ويسمونه بالكون ويحصرونه في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .
ووجه حصر المقولات عندهم في ثلاث ان الممكن الموجود اما ان يكون متحيزا
بذاته أولا . الاول الجوهر والثاني اما ان يتوقف تعقله على تعقل الغير أولا .
الاول الأين والثاني الكيف - وهذا هو رأي أكثر المتكلمين . واما غير
الأكثر فمنهم من هو قائل بوجود الجميع اينا وغيره . ويتفق مع الحكماء
في ذلك وهو معمر من المتكلمين . ومنهم من هو قائل باعتبارية جميع النسب
ولم يستثن شيئا كآبن كيسان الاصم فانه انكر وجود العرض وذهب الى ان
العالم كله جواهر وان الحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست أعراضا
بل انها جواهر . وهذا الرأي مما لاشك في بطلانه . اذ الضرورة قاضية
بذلك (١٣) .

تعريف العرض

قال المتكلمون هو موجود قائم بمتحيز . « فموجود » يشمل العرض
والجوهر . « وقائم بمتحيز » يخرج ذات الله تعالى وصفاته كما يخرج
الجوهر . وقالت الحكماء : « هو موجود في موضوع اي محل مقوم له كاللون
بالنسبة للجسم القائم به فالموجود يشمل العرض والجوهر . و « في موضوع »
يخرج الجوهر . والموضوع اخص من المحل لان الهولى محل للصورة
ولست موضوعا لها . وهى جوهر لا تقوم الصورة بل تقوم بالصورة (١٤) .

الموضوع والمكان والحيز والمحل

الموضوع هو المحل الذى يقوم الحال فيه ويحقق وجوده ويبرزه في
الخارج كالجسم بالنسبة للونه . فهو موضوع للونه اذ لا تحقق للون الجسم

(١٣) شرح المواقف ص ٤٣٦

(١٤) راجع الصفحة ٤٧ و ٤٨ - من شرح العقائد للتفتازانى مع حاشية
الخيالى .

الا به و كاد ادتك بالنسبة لك اذ لا تحقق لها بدونك . والمحل هو ما حل فيه
 الشئ سواء كان مقوما للحال ام غير مقوم فان قوم الحال كان موضوعا
 كالثلج بالنسبة لبياضه وان لم يقوم الحال كان محلا فقط كالهوى
 بالنسبة للصورة . وان الهوى لا بد لها من صورة تقوم بها نقول ان هذه
 المادة جسم وانها نوع خاص من انواع الجسم . فانت مثلا هيولاك مادتك
 ولما دتك هذه صورة جسمية يحكم بمقتضاها على هذه المادة بانها جسم . ولها
 صورة اخرى نوعية يحكم بمقتضاها على المادة انها انسان . والهوى محل
 للصورتين « الجسمية والنوعية » . وليست موضوعا لانها لم تقوم الصورتين
 ولم تحقق وجودهما بل الامر بالعكس اذ الذى حقق وجود المادة هو الصورة .
 واما المكان والحيز فهما بمعنى واحد . اذ انهما عند الحكماء السطح الباطن
 للخواص المماس للسطح الظاهر من المخوى كالسطح الباطن للثياب المماس
 للسطح الظاهر من الجسم (١٥) .

معنى القيام بالغير والقيام بالنفس

قال المتكلمون معناه التبعية في التحيز . وهذا تعريف غير جامع لانه
 لا يشمل قيام صفات الله تعالى به ولا قيام صفات المجردات بها . واما الحكماء
 فقد قالوا ان معنى القيام بالغير هو الاختصاص بالتاعة . وهو ان يختص شئ
 بشئ آخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا له فيسمى
 الاول حالا والثانى محلا له وذلك كاختصاص السواد بالجسم فانه يوصف
 به فيقال جسم اسود وتفسير القيام بهذا المعنى يتناول ما يحتاج الى تحيز والى
 ما لا يحتاج الى تحيز . فهو يشمل قيام صفاته تعالى بذاته وقيام صفات المجردات
 بها عندهم (١٦) .

(١٥) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازانى صفحة ١١٣
 (١٦) شرح العقائد النفسية للتفتازانى صفحة ٤٤ . وصفحة ٧١ من حاشية
 رمضان افندى على شرح العقائد .

فكما كان لكل من المتكلمين والحكماء اصطلاح خاص في معنى القيام بانغير . كذلك نرى كلا من الطائفتين يسرون على اصطلاحهم الخاص في معنى القيام بالنفس . وهذا الاختلاف بينهم حول تفسير القيام بالنفس يترتب عليه اختلاف في بعض احكام العرض . فالقيام بالنفس عند المتكلمين هو التحيز بالذات . اى شغل الجسم مقدارا من الفراغ استقلالاً . وعند الحكماء هو الاستغناء عن الموضوع . فمعناه عند الحكماء اعم واشمل . اذ يشمل الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل . اما عند المتكلمين فلا يشمل الا الجسم (١٧) .

احكام العرض

للعرض احكام نذكر منها اربعة اثنان متفق عليهما ونبدأ بهما : (١٨)
 ١ - لا ينتقل العرض من محل الى آخر استقلالاً لان الانتقال حركة في الأين وهي من خواص الاجسام . ويعترض باننا نحس بحرارة النار ونشم رائحة المسك ونسمع الصوت على بعد من الجميع فكيف هذا مع ان الحرارة قائمة بالنار والرائحة بالمسك والصوت بالهواء الذى وقع فيه التزوج . ويجب على هذا الاعتراض بجوابين : الاول وهو للمتكلمين ان الله سبحانه وتعالى يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة او الرائحة او الصوت في الهواء المجاور للشخص الذى وقع له الاحساس بتلك الكيفية والجواب الثانى على مصطلح الحكماء هو انه يحدث في الهواء المجاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل فتكون النار مثلاً أثرت في المجاور

(١٧) راجع ٧٣ من حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية للتفتازانى .

(١٨) راجع هذا الموضوع في كتاب نشر الطوالع من صفحة ١٠٥ الى ١٠٨ وكذا صفحة ١٠١ من رمضان أفندي وكذلك نجد الموضوع المذكور باسهاب في الباب الثالث في الاعراض في تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازانى .

حرارة بطريق التعليل وقبول المادة اى الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو الهواء .

٢ - العرض الواحد بالشخص كسواد على وبياض محمد لايقوم بمحلين ضرورة . اذ لو قام لزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو باطل بخلاف العرض الواحد بالنوع كمطلق سواد وبياض فانه يقوم بمحلين .

٣ - لايقوم عرض بعرض عند المتكلمين^(١٩) لان قيام الصفة عندهم معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا في التحيز بالذات لا يقوم عرض بعرض . وعند الحكماء يجوز قيام العرض بالعرض لان القيام بالغير عندهم معناه الاختصاص الناعت فيقال حركة سريعة وبياض ناصع واذا يكون الخلاف مبنيّاً على تفسير القيام بالغير .

٤ - العرض لايبقى زمانين عند الاشعرى ومن تبعه لان السبب المحجوج الى المؤثر عنده هو الحدوث فلا بد من حدوث دائماً حتى لايسغنى العالم عن الله تعالى ولو لحظة . وهذا لايتحقق الا بتجدد العرض وعدم بقاءه زمانين . والجواهر كذلك محتاجة دائماً الى الصانع بواسطة العرض لان شرط بقاء الجواهر قيام الاعراض بها . وقالت الفلاسفة والمحققون من علماء الكلام وبعض الاصوليين ان الاعراض تبقى زمانين فأكثر لانه المشاهد المحسوس . والسبب المحجوج الى المؤثر ليس هو الحدوث كما زعم الاشعرى بل السبب المحجوج للعالم الى الصانع هو الامكان ولا ريب ان الامكان يلزم العالم قبل حدوثه وحال بقاءه وبعد عدمه هذا . ومحل الخلاف في غير الاصوات والحركات والازمنة فانها لا تبقى زمانين باتفاق لانها اعراض سيالة^(٢٠) .

(١٩) شرح المواقف ص ٤٣٩

(٢٠) شرح العقائد النسفية للتفتازاني صفحة ٦٢

الكلام على الجوهر

تعريفه :

- ١ - عند المتكلمين هو المتحيز بالذات • ومعنى هذا ان حلوله في المكان تعريف الجسد هو وتحيزه فيه ليس تابعا لتحيز غيره • فالجسم متحيز في المكان بذاته
- ١ - منه المتكلمين بخلاف مثل البياض فان تحيزه تابع لتحيز الجسم الذي قام به •
- ٢ - عند الحكماء هو موجود لافي موضوع • (فموجود) يشمل الجواهر والاعراض (ولافي موضوع) خاصة خرج بها العرض خذ مثلا الجسم فانه موجود في مكان لافي موضوع والياض القائم بالجسم موجود في موضوع هو الجسم (٢١) •

اقسام الجوهر عند المتكلمين

ينقسم الجوهر عند الاشاعرة الى قسمين :

- ١ - الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ
- ٢ - الجسم وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر

اقسام الجوهر عند الحكماء (٢٢)

الموجود عند الفلاسفة اما حال او محل او مركب منهما او لا حال ولا

محل ولا مركب منهما •

والحال اما ان يغير حقيقة مايجل فيه اولا • الثاني كالسواد فانه اذا حل بالخشب مثلا لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشبا • والاول كالانسانية التي تحل في النطفة فانها اذا حلت فيها تغير حقيقتها وتدخل في كيانها فالسواد يسمى عرضا ومحضه يسمى موضوعا والانسانية تسمى ضرورة ومحالها يسمى هولي • والذي ليس حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ان تعلق بالاكوان تعلق

(٢١) راجع صفحة ٧١ و٧٢ من حاشية رمضان افندي وص ٩-١٠-١

من رسالة المقولات للعلامة القزليجي •

(٢٢) راجع شرح المواقف ص ٤٤١

الإشراف والتدبير فهو النفس وإن تعلق بها تعلق التأثير فهو العقل • فاقسام
الجوهر عند الحكماء خمسة وهى :

١ - الهيولى

٢ - الصورة

٣ - الجسم

٤ - النفس

٥ - العقل في النفس - العقل

والقسمان الأخيران مجردان عن المادة واليك بيان هذه الأقسام
الخمس (٢٣) •

١ - الهيولى وهى كلمة يونانية معناها الاصل والمادة وفى اصطلاح الحكماء
جوهر فى الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والافصال محل
للصورتين (النوعية والجسمية) •

٢ - الصورة هى جوهر آخر حال فى الهيولى وهى نوعان (جسمية ونوعية)
والصورة الجسمية هى التى تصير بها الهيولى جسما مطلقا شاملا لجميع
انواعه • والصورة النوعية هى التى تصير بها الهيولى اجساما متنوعة
مختلفة الآثار واللوازم ويمكنك ان تسميها بطبيعة الجسم ولعلها تشبه
الفصول عند المناطق التى تصير بها الاجناس انواعا مختلفة متباينة •

٣ - الجسم الطبيعى هو جوهر مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة
بنوعيهما •

٤ - النفس وهى جوهر مجرد عن المادة متعلق بالجسم تعلق الإشراف
والتدبير •

٥ - العقل هو متعلق بالجسم تعلق التأثير والايجاد فالفلاسفة يرون ان
هذا العالم العنصرى « الارضى » نشأ عن العقل بطريق التعليل والايجاد

(٢٣) راجع الصفحة ٢٠ و ٢١ و ٢٢ من حاشية العطار على مقولات السجاعي •

فعلاقة العالم الارضى بالعقل العاشر انه معلول له وأثر ناشئ عنه .
وتفصيل مذهبهم (٢٤) .

على ما اشتهر عنهم ان الواجب لكونه واحداً من كل وجه لا يصدر عنه
الا واحد فأول صادر عنه هو العقل الاول ولهذا العقل ثلاثة اعتبارات:
اعتبار الوجود بالغير واعتبار الوجود في نفسه واعتبار الامكان بالذات
فصدر عنه بالاعتبار الاول عقل ثن وبالاختبار الثاني نفس وبالثالث فلك
أول وهكذا الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلک آخر
بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها
وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد .

وأورد عليهم الامام الرازي ان هذه الاوصاف اعتبارية في التحقيق فان
كفت في التغير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم
بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شئاً
فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادة مسماء عندهم بالعناية الازليسة
فيجوز ان يكون علة للمطلوبات المتكررة باعتبار تلك الارادات وسائر
الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول واعتبارات العقل الاول تحكم باطل
على ان هذه القاعدة متكلم فيها فلا تسلم لهم هذه القاعدة التي اختلقوها
اهواؤهم . وقد قام الدليل على ان مدبر الكائنات وخالق الارض
واسموات هو الله تعالى فعل ذلك باختياره وليس هناك نفوس مدبرة
ولا عقول مؤثرة كما يقول الفلاسفة .

احكام الجوهر ثلاثة (٢٥)

١ - قابل للبقاء زمانين فاكثر وهذا الحكم يديهي لانا نرى بالمشاهدة

(٢٤) راجع صفحة ١٩٢ و ١٩٣ من نشر الطوالع

(٢٥) راجع ص ٢٥ من حاشية العديوي على المقولات .

ان امتعتنا اليوم هي التي كانت بالامس لم تتغير واذا حصل فيها تغير
ففي اعراضها •

٢ - ان الجواهر لا تتداخل في بعضها على جهة النفوذ والملاقاة من غير زيادة
في الجسم وتغير في الوضع • لانها لو تداخلت على هذا الوجه لزم ان
يكون الشخص الواحد اشخاصا • ولجاز دخول الجمل في سم الخياط
ولجاز دخول العالم في خردلة • واما دخول الجسم في آخر على جهة
الظرفية كدخول الماء في الكوز فليس محالا • وانما المحال هو دخول
البعض في البعض على جهة النفوذ من غير زيادة في الجسم بأن يكون
حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد ادخول كحجمه قبل الدخول •
وهذا هو المحال لاستلزامه مساواة الكل بالجزء •

٣ - قال المتكلمون ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانما الاختلاف
بالعوارض ويلزم من تماثلها في الحقيقة تماثلها في الصفات النفسية وقال
الحكماء انها متخالفة في الحقيقة ويلزم من ذلك تخالفها في الصفات
النفسية •

مقدمة في الخلاف

مبنى الخلاف على ان المتكلمين يقولون بان اجزاء الجسم ليست الا
الجواهر الفردة وانها متماثلة في الاجسام لا يتصور فيها اختلاف حقيقة • ومن
ثم تماثل صفاتها النفسية • وقالت الفلاسفة ان الاجسام مركبة من الهوى
والصورة الجسمية والنوعية التي بها صارت الاجسام انواعا مختلفة الحقيقة
ضرورة ان الصورة جزء من حقيقتها • لذلك تتخالف الاجسام في الصفات
النفسية ويترتب على هذا الخلاف ان المسخ تغير للصورة فقط عند المتكلمين
القائلين بان الحقائق وصفاتها النفسية متماثلة • ومن هنا جاز انقلاب العصا
نعبانا ومسخ الانسان قردا او خنزيرا عند المتكلمين اذ ليس في هذا قلب
للحقائق • ولكن المسخ عند الحكماء تغير للحقائق • لذلك لا يجوز المسخ عند
الحكماء اذ هو قلب للحقائق وقد اتفق الفريقان المتكلمون والحكماء على تباين

الجواهر في الصفات المعنوية • والفرق بين الصفتين النفسية والمعنوية هو ان الصفة النفسية مادلت على نفس الذات دون معنى زائد عليها مثل كون الشيء موجودا او ذاتا او جوهرًا • والصفة المعنوية مادلت على معنى زائد على الذات كقبول التحيز والعرض والقيام بالغير • انتهى الكلام على مقولة الجوهر •

المقولات العرضية

١ - الكم : عرض يقبل القسمة لذاته (٢٦) • فقوله عرض يشمل كل انواعه وقوله : يقبل القسمة يخرج ماعدا الكم • والمراد بالقسمة القسمة الوهمية • وهي فرض شيء غير شيء آخر بمد ملاحظة انهما شيء واحد • لا القسمة الفعلية التي هي زوال الاتصال بين الاجزاء بالفك او الكسر او القطع • فانها من خواص المادة ولا تلحق الكم بقسميه المتصل والمنفصل وقوله لذاته يخرج الكم بالعرض وستكلم عليه •

انقسام الكم بالذات

ينقسم الكم بالذات الى قسمين : الاول الكم المتصل والثاني الكم المنفصل (٢٧) • فالكم المتصل : هو عرض يمكن ان يفرض فيه جزآن يتلاقيان على حد واحد مشترك بينهما تكون نسبته اليهما واحدة كالتقسمة بالنسبة الى جزئي الخط المفروضين فيه • فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن ان تعتبر نهاية للجزأ الآخر • وان اعتبرت بداية له يمكن ان تعتبر بداية للآخر ويصح اعتبارها نهاية لاحدهما وبداية للآخر وبالعكس • ويقال مثل ذلك في الخط الذي يكون حدا مشتركا بين جزأي السطح • وفي السطح الذي يكون حدا مشتركا بين جزأي الجسم التعليمي وفي الآن بالنسبة الى جزأي الزمان اعني الماضي والمستقبل •

(٢٦) راجع تقرير المرام في مبحث الاعراض •
(٢٧) نشر الطوالع صفحة ١٠٩ وكذا ص ٤٥٢ و ٤٥٣ من شرح المواقف

اقسام الكم المتصل

ينقسم الكم المتصل الى قسمين :

١ - كم متصل قار الذات وهو الذي تجتمع اجزأؤه المفروضة في الوجود .
ويسمى بالمقدار . واقسام المقدار ثلاثة (١) الخط : وهو مايقبل القسمة
الوهمية في جهة واحدة فقط (٢) السطح وهو مايقبل القسمة الوهمية
في جهتين (٣) الجسم التعليمي هو مايقبل القسمة الوهمية في الجهات
الثلاث الطول والعرض والعمق . وتقييد الجسم بالتعليمي للاحتراز عن
الجسم الطبيعي فانه من مقولة الجوهر . وانما سمي الكم القائم بالجسم
الطبيعي الساري فيه جسما تعليميا لانه يبحث عنه في العلوم التعليمية اى
الرياضية التى منها علم الهندسة وعلم المساحة .

٢ - كم متصل غير قار الذات وهو الذى لاتتجمع اجزأؤه المفروضة فيه
في الوجود . وهو الزمان ليس غير . فان اجزأؤه المفروضة فيه هى
الآثات وهى لاتتجمع في الوجود ولانه لا يوجد آن حتى يتقضى
ماقبله (٢٨) .

الكم المنفصل :

هو الذى لايمكن ان يفرض فيه جزآن يتلاقيان على حد مشترك بينهما
وهو العدد ليس غير . فالعدد مثلا اذا فرضناه جزأين كثلاثة واربعة . فنهاية
الثلاثة الثالث وبداية الاربعة الرابع . فلا يوجد حد مشترك بين جزأؤه .
ومما تقدم يعلم ان الكم المتصل اربعة اقسام وهى الخط والسطح والجسم
التعليمي والزمان . وان الكم المنفصل ينحصر في العدد فقط ليس غير .
فأقسام الكم بالذات تفصيلا خمسة . واما الكم بالعرض هو ماكان فى حد
ذاته من مقولة الجوهر او من مقولة الكيف وكان مقترنا بما هو كم بالذات
فيكون بسبب ذلك كما بالعرض (٢٩) .

(٢٨) راجع نشر الطوالع ص ١١ و ١١٢

(٢٩) نشر الطوالع ١١٤ - وكذا تقريب المرام في مبحث الاعراض

اقسام الكم بالعرض اربعة

- ١ - محل الكم وهو الجسم فانه كل متصل بالعرض بسبب كونه محلا للجسم التعليمي الذي هو من الكم المتصل بالذات . وان كان في ذاته من مقولة الجوهر . وجسم زيد مع جسم عمرو كم منفصل بالعرض بسبب كونهما محلا للعدد الذي هو كم منفصل بالذات .
- ٢ - الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح وطول الخط وقصره .
- ٣ - الحال في محل الكم كاللون مثل البياض والسواد .
- ٤ - المتعلق بما بعرضه الكم كالعلم المتعلق بمعلومات او معلومات فانه كم منفصل بالعرض بسبب كونه متعلقا بالمعلومات المتعددة وان كان في ذاته من مقوله كيف بناء على تفسيره بالصورة الحاصلة للشيء في الذهن (٣٠) .

بيان عرضية اقسام الكم

- اولا - الخط عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم فان الجسم يوجد بدون . كالكرة الحقيقية فانها جسم ولا خط فيها بالفعل .
- ثانيا - السطح عرض لانه يحصل بواسطة هي التامى والتامى ليس من مقومات الجسم فان التامى المخصوص ببعض الاشكال قد يعدم بحدوث شكل آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله .
- ثالثا - الجسم التعليمي عرض لانه قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية .
- رابعا - الزمان عرض لانه مقدار الحركة على المشهور والمقدار يتوقف على المقدار به وهو الحركة . والحركة عرض والمتوقف على العرض عرض .
- خامسا - العدد عرض لانه متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالعرض عرض .

(٣٠) المقولات لسجاعي ص ٣٠

خواص الكم (٣١)

- ١ - ان يقبل القسمة الوهمية .
- ٢ - يقبل وجود عاد بعدها اما بالفعل كما في العدد . واما بالتوهم كما في الخط والسطح والجسم التعليمي فان كلا من الثلاثة يمكن ان يفرض فيه واحد بعده كما يعد الحبل بالذراع . معنى العد انك اذا استقطبت عنه امثاله فني المعدود .
- ٣ - صحة اتصاف المقادير والاعداد بالمساواة وان زيادة والنقصان (٣٢) .

مقولة الكيف

هو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته (٣٣) . فقوله عرض يتناول جميع المقولات العرضية . وقوله لا يقبل القسمة خرج به الكم . وقوله ولا النسبة خرج به بقية المقولات . وقوله لذاته قيد لادخال مثل العلم مما له متعلقات كثيرة . فانه في حد ذاته من مقولة الكيف وتعرض له القسمة تبعاً لانقسام متعلقاته . ينقسم الكيف الى اربعة اقسام . الاول : الكيفيات المحسوسة بأحدى الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة والبرودة المدركتين بقوة اللمس . وكالاضواء والالوان المدركة بقوة البصر وكالاصوات المدركة بقوة السمع وكالروائح المدركة بقوة الشم وكالطعوم المدركة بقوة الذوق . وما كان من هذه الكيفيات غير سريع الزوال . يخص باسم الكيفيات الانفعالية كخلاوة العسل ورائحة المسك وحمرة الورد . وما كان سريع الزوال فيختص باسم الانفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل . الثاني : الكيفيات النفسانية : وهي المختصة بذوات الانفس الحيوانية كالحياة والعلم والقدرة والملاذة والالام

(٣١) شرح الطوالع في مبحث الاعراض

(٣٢) راجع حاشية العطار على مقولات السجاعي ص ٣٢

(٣٣) راجع ص ١ من كتاب بدر العلاة في كشف غوامض المقولات ص ٢

و ٣ الجزء الثاني من شرح المواقف للشيخ عمر القرداغى وكذلك راجع

نشر الطوالع ص ١٢١

والصحة والمرض والحلم والغضب والفرح والحزن والشجاعة والجبن
 وسائر الاخلاق • وما كان من هذه الكيفيات راسخا بحيث لا يزول او يفسد
 زواله يسمى ملكة وما كان غير راسخ كغضب الحليم يسمى حالا وقد يكون
 بعض الكيفيات النفسانية حالا ثم يصير ملكة • كالكتابة بمعنى مبدأ تصوير
 الحروف بالخط • فانه في ابتداء تعلمها تكون حالا ثم اذا كثر الاشتغال بها
 تصير ملكة • الثالث : الكيفيات الاستعدادية وهي نوعان الاول الاستعدادات
 في الجسم والبدن يستعد بها للمقاومة والامتناع عن قبول الانفعال والتأثر
 كالصلابة والنوع الثاني : استعدادات في الجسم بها يذعن بسرعة لقبول
 الانفعال والتأثر ويضعف عن المقاومة كاللين • فاللين صفة في الجسم بها يسرع
 لقبول الانغماز كلين الشمع • القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات
 كالتثليث والتربيع العارضين للسطح والاستقامة والانحناء العارضين للخط
 وكالزوجية والفردية العارضين للعدد •

الآئين

هو حصول الجسم الطبيعي في المكان (٣٤) • والمراد بالحصول الوجود •
 والجسم الطبيعي اختلفوا في حقيقته اصطلاحا على أقوال ثلاثة : نختار منها
 انه الجوهر القابل للانقسام في الجهات الثلاث • الطول والعرض والعمق •
 والمكان هو السطح الباطن للمحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى •

اقسام الآئين عند الحكماء

ينقسم الآئين الى قسمين :

١ - آئين حقيقي •

٢ - آئين غير حقيقي •

فالآئين الحقيقي حصول الجسم الطبيعي في مكان يكون مملوءا به بحيث

(٣٤) راجع ص ٢٠ من بدر العلاء وكذا ١٩ من نشر الطوالع

لا يسمح معه غيره ككون الماء في الكوز مائلاً له • والأين غير الحقيقي حصول الجسم الطبيعي في مكان يسعه وغيره ككون محمد في البيت أو في السوق أو في المدينة فحصول الجسم فيما ذكر يسمى ايناً غير حقيقي استعمل فيه اسم الأين مجازاً لصحة وقوعه في جواب السؤال عنه باين • (٣٥)

اقسام الأين عند المتكلمين

قد سبق ان المتكلمين يشتون الأين ويعترفون بوجوده ويسمونه اكون • وقسموه الى اربعة اقسام حركة وسكون واجتماع وافتراق • وعرفت الحركة بأنها حصول الشيء في آئين في مكانين • والسكون بانه حصول الشيء في آئين في مكان واحد • والاجتماع حصول الجوهرين في مكانين بحيث لا يمكن ان يتخللها جوهر آخر • والافتراق حصول الجوهرين في مكانين بحيث يمكن ان يتخللها جوهر ثالث (٣٦) •

المتى

هو حصول الشيء في الزمان (٣٧) • والزمان على المشهور هو مقدار حركة الفلك وعليه يكون من مقولة الكم • فينقسم متى كالأين الى قسمين : حقيقي وغير حقيقي • والمتى الحقيقي هو حصول الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه • كحصول الصوم في اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وغير الحقيقي حصول الشيء في الزمان الذي يكون اوسع من حصوله فيه بحيث يزيد عليه كما في قولك حصل الكسوف في شهر كذا • فالمتى كالأين في هذا التقسيم الا ان بينهما فرقا من جهة ان الأين الحقيقي لا يشترك مع الحاصل فيه غيره لان ظرفية المكان للشيء ظرفية حقيقية عبارة عن كون المكان المعين مشغولاً بالجسم الحاصل فيه ومملوءاً به • واما متى الحقيقي فيجوز ان يشترك في الحصول فيه اشياء كثيرة لان ظرفية الزمان للشيء عبارة عن

(٣٥) حاشية العطار ص ٤٤ و ص ١٦٤ من نشر الطوالع •

(٣٦) راجع شرح المواقف ص ١٣٤ ج ٢

(٣٧) راجع المقولات للسجاعي ص ٤٨ مع حاشية العطار •

مقابلته اياه • وانما سمي حصول الشيء في الزمان بالمتى لانه يسئل عنه به ،
فيقال متى حصل هذا الشيء •

الاضافة

هي النسبة المتكررة اى النسبة التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الأول • كالأبوة والبنوة فان كلا منهما نسبة لاتعقل الا
بالقياس الى الاخرى • وهذه النسبة المتكررة اخص من مطلق نسبة لانه يكفى
في مطلق النسبة تعقل من جانب واحد كما اذا نسبنا المكان الى ذات متمكن
فانه يحصل له هيئة هي الأين • اما اذا نسبناه الى المتمكن باعتباره ذا مكان
كان لابد من تعقل النسبتين معا (المكانيّة والممكنية) (٣٨) •

اقسام الاضافة - الحقيقية

تنقسم الاضافة الحقيقية التى هي النسبة المتكررة الى قسمين :
الأول الاضافة المتخالفة من الجانبين كالأبوة والبنوة العارضتين للاب
والاين •

الثاني الاضافة المتماثلة من الجانبين • كالأخوة العارضة للاخوين
والصدقة العارضة للصديقين • فان اخوة كل من الاخوين موافقة لـ اخوة
الآخر • وكذلك صداقة كل من الصديقين موافقة لصداقة الآخر • (٣٩) •

تنبيه :

اختلف في العلم من اى مقولة هو على ثلاثة اقوال (٤٠) الأول انه من
مقولة الكيف • الثاني انه من مقولة الاضافة • الثالث انه من مقولة الانفعال •
ومشأ الخلاف انه في حالة العلم بالشيء يحصل ثلاثة امور الاول الصورة
القائمة بالنفس ومن نظر الى هذا الامر قال انه من مقولة الكيف • الثاني :

(٣٨) المقولات للسجاعي ص ٤٩

(٣٩) نشر الطوالح ص ١٧٠

(٤٠) شرح المواقف ج ٤ ص ٦٣

قبول النفس لها ومن نظر الى هذا قال انه انفعال • الثالث اضافة خاصة
حاصلة بين النفس وذلك الامر المعلوم • ومن نظر الى هذا قال انه من
مقولة الاضافة •

واختار المحققون انه من مقولة الكيف • وهو الصورة القائمة بالنفس
فان العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تتصف بذلك •

مقولة الوضع

الوضع هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
بالقرب والبعد والمحاذاة ونحوها وبسبب نسبة هذه الاجزاء الى امر خارجي
عنها وهي جهات العالم كالقيام فانه وضع للجسم اى هيئة اعتبر فيها نسبة
الاجزاء بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجية عنها مثل
كون الرأس نحو السماء والرجلين نحو الارض او بالعكس وكأنهيات السماء
بالقعود والاضطجاع والانبطاح ونحو ذلك من كل هيئة تعرض للجسم بسبب
هاتين النسبتين • فالنسبة الثانية وهي نسبة مجموع الاجزاء الى الامور
الخارجية امر لا بد منه على التحقيق خلافا لمن زعم ان النسبة الثانية غير
ضرورية في ماهية الوضع • (٤١)

مقولة الملك

الملك (٤٢) هو هيئة تعرض للجسم بسبب ما يحيط به أو بعضه ويتنقل
بانتقاله كأنهيات السماء بالتقمص والتعمم والتجتم والتعل والتسلح اى
هيئات لبس القميص والعمامة والخاتم ولبس لثمة الحرب وتقلد السيف
او نحو ذلك • فالملك لا يتحقق الا بأمرين • الاول : ان يكون ما يعرض
للجسم محيطا به كله كجلد الحيوان فانه محيط بجميع جسمه او محيط
بعضه كأنعمامة فأنها محيطة ببعض الجسم • فان لم يكن ما يعرض للجسم
محيطا به او بعضه فلا يكون من مقولة الملك • وذلك كوضع الثوب على
رأسه او كتفه • الثاني : ان يتنقل بانتقاله والا فلا تتحقق مقولة الملك • وذلك

(٤١) مقولات السجاعي ص ٥٦

(٤٢) مقولات السجاعي ص ٥٨

كالهيئة الحاصلة للجسم باعتبار احاطة المكان به فانه وان احاط به المكان لكنه لا ينتقل بانقاله • فهذه الهيئة وامثالها ليست من مقولة الملك أصلا • ثم المحيط قد يكون خلقيا كجلد الحيوان وقد يكون غير خلقى كالقميص والمعامة والسرج واللجام ونحو ذلك •

المقولتان الفعل والانفعال

مقولة الفعل « ان يفعل » هي تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر فيه (٤٣) • كتسخين النار للماء مادامت تسخنه وتبريد الثلج للماء مادام يبرده وتقطيع السكين للحم مادام يقطعه • ومقولة الانفعال « ان ينفع » هي تأثير الشيء عن غيره مادام يتأثر عنه • كتسخن الماء بالنار مادام يتسخن • وتبرد الماء مادام يبرد وتقطع اللحم بالسكين مادام يتقطع • وبيان ذلك بالمثل الواضح أننا اذا وضعنا أناء فيه ماء على النار فانه يجعل الكل من الماء والنار حالة خاصة • اما حالة النار فهي تسخينها للماء تسخيناً متجدداً شيئاً فشيئاً ويستمر هذا التسخين مادامت النار تحت الماء • واما حالة الماء فهي تسخنه بالنار تسخيناً متجدداً شيئاً فشيئاً ويستمر كذلك مادام الماء فوق النار • فالحالة الاولى التي هي تسخين النار للماء على الوجه المذكور وامثال هذه الحالة تسمى مقولة الفعل • والحالة الثانية التي هي تسخين الماء بالنار على الوجه السابق وامثال هذه الحالة تسمى مقولة الانفعال • ثم اذا اطفئت النار أو ابعد الماء عنها ذهب التسخين والتسخن فنذهب حينئذ المقولتان معا • لكن يبقى للماء حالة اخرى ثانية ناشئة عن التسخين • فهذه الحالة الناشئة عن التسخين التي هي الأثر الأخير ليست من مقولة الفعل ولا من مقولة الانفعال • وانما هي من مقولة الكيف •

ومما تقدم يتضح ان هاتين المقولتين متلازمتان وجوداً وعدماً •

ليكن هذا آخر المطاف في بحث المقولات •

والحمد لله أولاً وآخراً •

(٤٣) حاشية العطار والعدوى على مقولات السجاعي ص ٥٩

- ١ - شرح المواقف
- ٢ - حاشية العدوى المالكي على المقولات للشيخ احمد السجاعي
- ٣ - المقولات للشيخ احمد السجاعي
- ٤ - حاشية حسن العطار على المقولات وشرحها للسجاعي
- ٥ - شرح العقائد النسفية لسعد التفتازاني مع حواشيها
- ٦ - المقولات للشيخ عمر القرداغي
- ٧ - تهذيب الكلام للتفتازاني
- ٨ - مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور سامي علي النشار
- ٩ - نشر الطوابع للعلامة المرعشي
- ١٠ - شرح المطالع - للقطب الرازي
- ١١ - رمضان افندي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن تيمية ومنهجه في العقيدة

بقلم : محمد رمضان
مدرس بكلية الإمام الأعظم

الحمد لله الذي تعالى وتقدس عن شوائب النقص في ذاته وصفاته .
وصلاة وسلاما على صفوة خلقه محمد خاتم رسله الذي احيا به التوحيد .
وهدى الناس الى طريق الحق الموصل الى السعادة الأبدية . وعلى آله
 واصحابه الذين كانوا لهذا الدين الخفيف كالنجوم بايهم اقتدينا اهتدينا .
وعلى من تبعهم بأحسان الى يوم الدين اما بعد : فقد كنت اود عندما عقدت
الغزم على كتابة بحث عن الامام ابن تيمية رحمه الله ان اتناوله من جميع
جوانبه العلمية من فقه واصول وتفسير وحديث وكلام وفلسفة وغير ذلك
ولكن سرعان ما رجعت عن فكرتي هذه لان البحث في جوانبه الواسعة تلك
تقتضي من الكاتب نشاطا موقورا وفراغا من الوقت ينكب فيه على دراسة
هذه الشخصية العظيمة المترامية الاطراف . ولا أرى نفسي في الوقت الحاضر
مالكا لهذين الامرين وكذلك تقتضي منه قلما متضلعا في هذه الفنون سباحا
فيها يستطيع ان يخوض غمارها ويصل الى خبايا اسرارها وأتسى لقلمي
الفاتر ان يقتحم هذا الميدان فيدلى بدلوه . لذلك اقتنعت بان اقدم في هذا
المجال الماعة عن منهجه في العقيدة . فقسمت بحثي هذا الى قسمين . القسم
الاول يحتوي على حياة ابن تيمية - شغفه بالعلم - عصر ابن تيمية - من
الناحية السياسية ظهور الفرنج - مجيء التتار - الحالة الاجتماعية - الحياة
الفكرية والعلمية .

والقسم الثاني يحتوى على منهجه في العقيدة - اختلافه مع الفرق المختلفة كالجهمية والمعتزلة والاشاعرة - نقد ابن تيمية لمناهج الفلاسفة والمتكلمين • منهج ابن تيمية في اثبات الله • مذهب ابن تيمية في الصفات - الصفات الخيرية •

تمهيد :

لقد لمع اسم ابن تيمية واشتهر فضله في البلاد الاسلامية في الثلث الاخير من القرن السابع والثلث الاول من القرن الثامن • ومنذ ان ظهر علمه وتدفقت المعية وذكأؤه واصبحت آراؤه مثار البحث والجدل والنقاش في جميع الاوساط العلمية في ارجاء البلاد الاسلامية كلها • اختلف الناس في شأنه بين راض عنه وساخط عليه ومن الطبيعي ان لا تخلو وجهة نظر كل من الفريقين من المغالات والتطرف • اذ اتنا في الوقت الذي نرى فريق الانصار والمدحيين يرفعونه الى عنان السماء ويجعلونه فوق مرتبة كبار ائمة الفقه المجتهدين نرى الفريق الآخر ينزلونه الى الحضيض ويجردونه من الفضائل كلها بل فيهم كثيرون رموه بالكفر والصقوا به نهمة التجسيم وما الى ذلك • ومن طبيعة الانسانية منذ قديم الازمان الى يومنا هذا ان لا ينجو العظماء على اختلاف مراتبهم ومنازلهم في الفضل عن مقال السوء والسنة الحاسدين والحقادين ولا عجب اذا في ان ابن تيمية رضى الله عنه قد اخذ بنصيب كبير من الهجوم عليه وقدرحه وتجريحه وتأليب ذوى السلطان عليه فانه رضى الله عنه لم يكن شخصا عاديا كبقية معاصريه من العلماء بل اجتمعت فيه صفات لم تجتمع لاحد من أهل عصره • فقد كان ذكيا المعيا نابها عبقريا قلما يجود الزمان بمثله وخطيبا جريئا مفوها يأخذ بمجامع القلوب بسحر بيانه وثبات جنانته وكان يحارب بقلمه في ايام السلم وبسيفه في الايام الحمى يرى فيها ان الكلمة العليا للسيف والسنان • وكان يقتحم المخاطر غير هباب ولا وجل ويخوض غمار الحرب دفاعا عن بيضة الاسلام وهو مع هذه

الصفات العظيمة الرائعة كان باحثاً مطلقاً من الدرجة الاولى (١) . فقد أدته بحوثه ودراساته العميقة للثروة الفقهية والعقلية التي توارثها عن الاسلاف ورسوخ قدمه في الكتاب والسنة ومعرفة اقوال السلف . كل هذه أدت به الى ان يستقل برأيه غير مبال بمن خالفه من الأئمة السابقين وأقرانه المعاصرين . فلم يكن استقلال رأيه في المسائل الفقهية فقط بل تكلم في علم الكلام أيضاً كمسئله خلق القرآن وقدرة الانسان وإرادته بجوار قدرة الله تعالى وإرادته . وهي المسائل التي أثارها الجهمية والتقية في الماضي . وتكلم في المشتبهات من آيات الصفات ووصف الله سبحانه وتعالى نفسه بالاستواء على العرش . لقد كان يسير في هذه المسائل الكلامية على طريقته واسلوبه الخاص غير ملتزم الا بالكتاب والسنة ومناهج الصحابة وكبار التابعين وبحكم العقل المستقيم . لم يكن يحفل برأي من جاء بعد الصحابة والتابعين مهما كانت شهرته ومنزلته العلمية وقدمه اثراسخ في العلم . هاجم الاشاعرة والماتريدية كلهم وساوى بينهم وبين الجهمية في مسألة الارادة (٢) ولم يكف بهذا القدر من مهاجمة خصومه من الفقهاء والمتكلمين بل أعلن الحرب على الصوفية والمتصوفين أيضاً . فجاهر بفساد طرائقهم ودرامهم بالنسوة وفساد النفوس وعد مايشرونه بين اتباعهم من اتوسل بالاولياء والصالحين ضرباً من الاشراك بالله تعالى (٣) مستدلاً بآية (والذين اتخذوا من دونه اولياء مانعدهم الا ليقرّبونا الى الله زلّجى) وخلاصة الكلام انه لم يهادن احداً من مخالفيه ولم يترك احداً ممن يرى فيه انحرافاً عن جادة الصواب الا وقد تناوله بالنقد اللاذع والهجوم الصريح . ولانسى في هذا المقام هجمات المركزة الصائبة على المذهب الشيعى . فقد كان رضى الله عنه ذا جهود مشكورة في ابطال أدلة الشيعة وفساد مذهبهم سيما وانه قد عرف ان موقفهم كان عاملاً فعلاً

(١) تراجع البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨ والدرر الكامنة في أعيان المائة

الثالثة لابن حجر ج ١ ص ١٥٣ .

(٢) تراجع مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٩٠ رسالة الفرقان .

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣٤

في ابتلاء البلاد الاسلامية بالمغول والتر ودخولهم الاراضي الاسلامية .
وكانوا في نفس الوقت يمالؤن اعداء الاسلام من الصليبيين على المسلمين
ويكشفون لهم عورات المؤمنين . فلكل هذه الصفات الحميدة فيه والخلال
الرائعة الصلبة التي لاتعرف الليونة والخضوع والندارة لاستغرب اذا رأينا
جمهرة عظمى من خصومه المعاصرين تناولوه بمقال السوء والنقد والقدح
والتجريح واورثوها لمن جاء بعدهم من الاتباع والانصار . وهذه لمحات
قليلة لتلك الشخصية العظيمة التي أحاول على قدر علمي القاصر ان اعرف
شيئا من خواصها وتتبع آرائها والله الموفق والمعين فانه نعم المولى ونعم
النصير .

القسم الأول

١ - حياة ابن تيمية

لاشك ان البيئة التي تنشأ فيها الانسان ويتربى فيها . لها تأثير كبير
في تشكيل شخصيته وطبعه بطابعها الخاص . والبيئة بمعناها الواسع تشمل
البيئة الطبيعية وكذلك تشمل ما يسود المجتمع من الاحوال السياسية
والاجتماعية . لذلك أرى من الضروري على الباحث عند دراسة شخصية
من الشخصيات البارزة في التاريخ ان لاينسى دراسة الظروف والبيئة المحيطة
بتلك الشخصية لكي يقف على العوامل والعناصر الهامة في تكوين شخصيته .
وشيخنا ابن تيمية رحمه الله من أعلام تلك الشخصيات الذين نبغوا ووصلوا
القمة بين أقرانهم . هو احمد تقى الدين ابو العباس بن الشيخ شهاب الدين
عبدالحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن
علي بن عبدالله بن تيمية . ولد ابن تيمية بحران يوم الاثنين في العاشر من
ربيع الاول سنة ٦٦١ هـ .

وكانت هذه المدينة مركزا من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور
كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقرا للديانة الصابئية^(٤) ولم
يستطع ان يقيم في هذه المدينة طويلا اذ بعد بلوغه السنة السابعة اضطر ان
يهاجر مع والده وأهله الى دمشق سنة ٦٦٧ وذلك خوفا من بطش التار .
وصلوا الى دمشق بعد ان عاشوا فترة رهيبة في الطريق قبل الوصول اليها
خوفا على حياتهم وعلى مآلهم من الكتب التي تعتبر رأسمال العلماء^(٥) .
ولكن ابن تيمية الصغير بعد ان استقر مع اهله في دمشق لم يكن بإمكانه
ان ينسى هذه الاعمال الفظيعة التي ارتكبت في حق المسلمين من قبل التار
ورأى هذه الغارات الوحشية التي يشنها المغول على البلاد وأهلها . ثم رأى
بعد ذلك أسرته تهاجر عن البلاد وتفر خوفا من بطش التار . فلذلك
انتقش في نفسه كره التار وكره الاعتداء . لعنا نعرف من هذا بعض
الدوافع وراء اندفاعه واصراره على قتالهم . اذ انه بعد ان اشتد عظمه
واكملت رجولة كان يقود بنفسه الجحافل لقتالهم مع أنهم أعلنوا الاسلام
واعتقوه وصاروا كغيرهم من الطوائف الاسلامية ولكنه لم ينس ماضيهم
من البغي والعت في الارض فسادا .

ولذلك رأى انهم وان كانوا مسلمين لكنهم بغاة يجب قتالهم حتى
يتوبوا ويفيئوا الى امر الله وكذلك ليخرج من تحت سلطانهم الشعوب التي
يهضمونها حقوقها ويعينون فسادا في أرضها .

أستقرت اسرة ابن تيمية في دمشق بعد كل هذه المصاعب التي اعترضتهم
والهزات النفسية الاليمة التي ابتلوا بها ولكن والد ابن تيمية الشيخ شهاب
الدين لعلمه وفضله اشتهر امره وذاع صيته بمجرد وصوله الى المدينة .
فهرع اليه وجهاءها لمواساته وعرض المناصب الدينية والعلمية عليه فأصبح
مدرسا وواعظا بجامع دمشق الاعظم وتولى مشيخة دار الحديث السكرية

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٧٠

(٥) الدرر الكامنة ج ١ ص ١٥٣

وبها كان سكنه وفيها تربى ولده تقي الدين ^(٦) ومما يلاحظ ان هذا العالم الجليل الشيخ الوالد كان على جانب كبير من قوة الحفظ والذاكرة وأنه كان يلقى دروسه غير مستعين بقرطاس مكتوب او كتاب يتلو منه او مذكرات ليستعين بها بل كان يلقى الساعات من ذاكرته الواعية وعقله المستذكر وهذا يدل على قوة حافظته وقدرته على البيان . وهي الصفات التي برزت في ابنه وكانت من اخص الصفات التي يتغلب بها على أقرانه من المناظرين له والمستمعين اليه . نشأ الغلام فوجد والده على هذا القدر من العلم والفضل . وفي الواقع أن الاسرة كلها قد توارثت العلم والفضل فقد كان جده مجد الدين عالما جليلا ويعد من ائمة الفقه الحنبلي وله كتابات نافعة في اصول الفقه الحنبلي . وقد رحل الى البلاد في سبيل العلم ودرس وافق وانتفع به كثيرون . وله كتاب المتقى في الاحكام ^(٧) ولاريب ان ابن تيمية الذي تربى ونشأ في احضان هذه الاسرة العلمية قد تأثر بها كثيرا وانها كانت الحجر الاساسي في بناء شخصيته وأخلاقه وتربيته على الفضائل .

شغفه بالعلم

قد يحدث للانسان بعد ان يستكمل دراساته العلمية ويصبح عالما ان يشغل عن العلم بتهافته على الحياة المادية او بحبه للرياسة والمناصب والجاه فتكون هذه الشواغل الدنيوية تأخذ جزءا كبيرا من تفكيره وتبعده عن جو العلم والبحث والاطلاع . فلذلك لا ينبغي للانسان في علمه ويتفوق ولا يصبح عالما مفكرا يغذى الانسانية بثمار افكاره الا اذا انكب على العلم وجعله شغله الشاغل وصرف جهوده كلها في البحث والدراسة واستزادة الخبرات . . . فهكذا كان شيخنا ابن تيمية رحمه الله تعالى . كان العلم والتأمل والتعمق والاستزادة في المعارف امنيته الوحيدة وغايته القصوى . لذلك ماخالط الناس

(٦) يراجع ابن كثير ج ١٣ ص ٣٠٢ .

(٧) ابن كثير ج ١٣ ص ١٨٥ .

في بيع ولا شراء ولا معاملة ولا تجارة ولا مساومة ولا مزارعة ولا عمارة ولا كان ناظرا في وقف او مباشرة مال • ولا كان مدخرا دينارا ولا درهما ولا متاعا ولا طعاما وانما كانت بضاعته مدة حياته وميراثه بعد وفاته - رضى الله عنه - العلم اقتداء بسيد المرسلين الذي قال : العلماء ورثة الانبياء لان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ به فقد اخذ بحظ وافر ^(٨) ولم يعرف انه ترك محراب العلم الا في الايام التي كان يحصل سيفه لقتال التتار وكان وجوده ضروريا في ميادين القتال ليرفع عن روح المسلمين ويقوى عزائمهم بتحريضهم على الجهاد في سبيل الله وكانت خطبه الجهادية في ميادين الوغى تعمل عمل السحر في قلوب المؤمنين وتجعل منهم قوة متراصة ملتزمة من الايمان والصبر والتشوق الى ملاقاته الاعداء • فلم تكن أعماله الجليلة هذه في ميادين القتال تعتبر تركا للعلم او انصرافا عنه اذ لم يكن يقوم بهذه الاعمال الا تقوية للعلم وتأيد له بالعمل به وتطبيقه • ولا بد انه قد عرف ان علماء الصحابة لم يأنخروا يوما عن الجهاد والقتال في سبيل اعلاء الاسلام • فلذلك كان رحمه الله يريد ان يتأسى بهم في ذلك • يقول الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة في كتابه ابن تيمية ما نصه ^(٩) • وانه مع انصرافه للعلم قد وجد الزمان يفرض عليه أمرين : احدهما ان يقف بالمرصاد للمهاجمين للحقائق الاسلامية من النصارى الذين كانوا يرابطون في قبرص وغيرها بعد غارات الصليبيين • وثانيهما ان يقف بالمرصاد للنحل المختلفة التي تسربت بسربال الاسلام وابست لبوسه وهى تكيد له في الباطن • هذان الأمران جملاء يجرد سيف البيان على الفريقين وهذا يستدعى قراءة واطلاعا وانصرافه وقتا طويلا للدراسة العميقة • فدرس النصرانية وطوائفها وفرقها وتحريفاتها للانجيل عن موضعها ورد عليها ذلك الرد المفحم • ولقد درس الأصول الفلسفية التي بنت عليها الفرق الاسلامية المنحرفة مذاهبها

(٨) ص ١٢٠

(٩) الكواكب الدرية ص ١٥٦

ومناهجها او حاولت ان تستعين بها لتأييد انحرافها درس ذلك كله ثم تقدم للميدان مناظرا بالقول فارهفت المناظرة قواه وزادته ايمانا بقضاياها فان المناظرة تير السبيل في فكر المناظر وقد نهديه الى حقائق ماكان ليهتدى اليها وهو في هدأة التفكير والتجرد النفسى . فان احتكاك الافكار المتضاربة يؤلق بينها برقاً منيراً . فيدرك من هذا ان حياته كانت سلسلة متصلة الحلقات في الكفاح والجهاد في سبيل الله . اذ أن انكبابه على العلم وتعمقه في البحث والدراسة أيضا كانت للمجاهدة لتقويم المنحرفين من الفرق الضالة من المسلمين . فان الجهاد في سبيل الله لا ينحصر في حمل السلاح والخوض في ميادين القتال فحسب بل قد يكون القلم والبيان انجع للمنحرفين ومرضى القلوب . وهكذا كانت حياة هذا الرجل المغوار القوي في مواهبه ونفسه وارادته كلها للعلم الخالص . وبذلك انتج ما انتج من ثمار فكره البانعة وخلف للمسلمين ثروة عظيمة من الفكر والعلم واليمان .

عصر ابن تيمية - الحالة السياسية

تفرق امر المسلمين في عصر ابن تيمية الذى يعد من العصور الوسطى في التاريخ وكان المسلمون في جميع انحاء البلاد الاسلامية انقسموا الى دويلات وامارات يتقاتل امراؤها وملوكها بعضهم بعضا ولم تكن هناك كلمة تجمعهم وتوحيدهم بل كل واحد منهم يسير وراء اطماعه لتوسيع رقعة مملكته او امارته وكان رعاياهم من المسلمين هم ضحايا هذه المطامع . ولم يكن مركز الخلافة في بغداد قويا بحيث يستطيع ان يضم هذه الاطراف والامارات تحت قبضته ويعلى عليهم ارادته وذلك لتغلب الديالة عليها من آل بنى بويه وكان كل هم هؤلاء الديالة تقوية نفوذهم وسلطانهم تحت ظل الخلافة وكان الخليفة مغلوبا على أمره لا يستطيع ان يحرك ساكنا (١٠) فكان من الطبيعى ان يكون المسلمون ضعفاء لا يصمدون امام زحف المغول .

(١٠) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣٨ الفرقان

ظهور الفرنج

عاش ابن تيمية في العصر الذي يلي عصر الصليبيين مباشرة الذين أتوا الى الشرق الاسلامي لاحتلاله ورفع راية الصليب على البلاد الاسلامية ولكن خيب الله آمالهم ورد كيدهم الى نحورهم . لقد نزلوا اول الامر في بلاد الشام واحتلوا معظم مدنه الساحلية حتى اسقطوا عكا وقتلوا من كان فيها من المسلمين (١١) وبعد ذلك استمروا في غاراتهم وهجماتهم على الشام ومصر حتى أستولوا على بيت المقدس وفعلوا فيها مثل ما فعلوا في عكا . وكانوا ينتصرون على المسلمين تارة وينهزمون اخرى . وظلت الحرب سجلا بين الطرفين نحو قرنين من الزمان وكان الملوك الايوبيون في هذه الفترة من اولهم القائد المظفر السلطان صلاح الدين الايوبي الى آخرهم قد بذلوا جهودا اسلامية عظيمة لانقاذ البلاد من شرور هؤلاء الفرنجة . اذ كان تاريخهم سلسلة من الحروب والمعارك مع الصليبيين الى ان كانت آخر ضربة وجهتها الجيوش المصرية اليهم فانقوا جيوش الفرنجة في البحر والقوا ملوكهم في غياهب السجون . فانهى الامر بطردهم نهائيا على يد الملك الاشرف . خليل بن المنصور قلاوون (١٢) ، هذه كانت إشارة الى الحروب الصليبية التي قارب عصرها عصر ابن تيمية ورأى آثارها وعابن الخرائب التي تركتها . فلتنتقل الآن الى التتار الذين عاصر هجومهم آخر الحروب الصليبية واعقبوها بالتخريب في الديار الاسلامية .

مجيء التتار

لم يتنفس المسلمون بعد عن حروب الصليبيين حتى نزلت عليهم مصائب التتار الذين اتوا من اطراف الصين تحت قيادة زعيمهم جانكيز خان وكانوا قوما همجيا قساة القلوب لم تعرف قلوبهم معنى الرحمة والعاطفة

(١١) راجع ص ١٠ من كتاب الهراس .

(١٢) الكامل ج ١٠ ص ٢٢٤ .

الانسانية • وكان كل همهم القتل والنهب والتخريب وسفك الدماء • فمقطعت
البلاد الاسلامية في ايديهم بلدة تلو اخرى وكانوا يطلقون ايديهم في البلاد
التي يجتاحونها نهبا وسلبا وتقتيلا وتخريبا الى ان قضوا على بغداد عاصمة
الخلافة الاسلامية وقتلوا الخليفة المستعصم • يكاد يجمع المؤرخون على ان
سبب سقوط بغداد في ايدي التتار كان نتيجة الاضطرابات الخلقية فيها بين
أهل السنة والشيعة من ناحية وكذلك ضعف الخلافة لتغلب العناصر غير
المخلصة عليها من الديالة وغيرهم • يقول ابن كثير في البداية والنهاية (١٧) •
ان بغداد لم تبطل فقط بالتتار وهم بلاء في الارض وشر مستطير • وهم
وخدمهم كافون لازالة كل حضارة وتقويض كل قائم بل ابتليت بغداد بمن
فيها • فقد كان فيها اليهود والنصارى قد مالوا للتار وكاتبوهم وكان فيها من
هو ادهى وامر وهو العلقمي وزير المستعصم آخر خليفة عباسي أقام ببغداد •
فان ذلك الوزير كان شيعيا غالبا ارتضى لنفسه ان يعالى عبدة الشمس
من التتار على عبدة الواحد القهار وخان دينه وخان بلاده وخان الفضيلة •
فقد عمل على أضعاف جند بغداد • فقد كان فيها عند توليه مائة الف جندي
معهم الشبكة والسلاح والعدة والعتاد • وكان فيهم الامراء والاكابر الذين
كان فيهم حمية الاسود الكواسر فلم يزل في تقليل العدد حتى أصبح نحو
عشرة آلاف • ثم اطمع التتار وكشف لهم الحال وضعف الرجال فجاؤا ولم
يكتب بذلك الذي قدمه بل انهم عندما اقبلوا كالوحوش الضارية حسن
للخليفة مصالحهم على أن يترك لهم نصف خراج العراق ويكون للخليفة
النصف • فرضى وذهب الخليفة ليفاوض فاعاده هولاء قائدهم مذؤمسا
مدحورا • اذ قد اشار الوزير العلقمي في الوقت نفسه على هولاء الا يقبل
المصالحة لان الخليفة ينقضها بعد سنة واشار عليه بقتله وايد العلقمي نصير
الطوسي الذي كان في صحبة هولاء وخدمته • قتل الخليفة باشارة
الروافض وانساب التتار يقتلون ويخربون في بغداد ولم ينج من أهل بغداد

الا اليهود والنصارى ومن لجأ الى العلقمى فهؤلاء وحدهم كان لهم الأمان
• لعلنا هنا نفهم بعض الدوافع وراء هذه الهجمات التى شنّها الشيخ ابن
تيمية على الشيعة والمذهب الشيعى وجهوده التى بذلها لابطال مذهبهم •
وكذلك لاستغرب منه انه قاد بنفسه جنودا مسلحين لقتال الطائفة النصيرية
سكان الجبال • اذ كان يعتقد ان هؤلاء واولئك من الشيعة والباطنية لا يؤمن
جانبهم وهم على استعداد لمساعدة اعداء الاسلام من الصليبين والتتار على البلاد
وأهلها من المسلمين •

الحالة الاجتماعية

مما لا ريب فيه ان الحالة الاجتماعية في جميع الازمان تابعة للحالة
السياسية فاذا كانت السياسة في أية بقعة من بقاع العالم مستقيمة تسير سيرها
الطبيعى بعيدة عن القلاقل والفتن تكون الحالة الاجتماعية لا محالة تابعة لها
في استقامتها وسلامتها وبعدها عن الشر والتخلف والتأخر • فعندئذ تزدهر
البلاد وتتقدم وتتهض في جميع جوانبها فكريا - وثقافيا وإنتاجا واقتصادا
وتماسكا واتحادا • وقصارى القول ان استقامة السياسة هي المنطلق الوحيد
لارتفاع شأن البلاد في المجالات الأخرى •
ولكن الامر في عهد ابن تيمية كان بالعكس • اذ أدى تنازع الأمراء
المسلمين فيما بينهم وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبال
الأمن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفزع في قلوب الناس
بحيث أصبح لا يطمئن احد على نفسه وماله •

عاش الشيخ ابن تيمية رحمه الله في عصر متفكك مضطرب مختلف
لاتجتمع اهله وحدة في الدين او الجنس او العادات والتقاليد والافكار • اذ
نرى في الحرب النسلية انه امتزج الشرق بالغرب وتلاقحت حضارات متباينة
وعادات وافكار مختلفة • ومهما كانت العلاقة بين المسلمين والفرنجة علاقة
حرب وعداوة ولكن السيوف لا تستطيع ان تحول بين سريان العادات

والافكار والتقاليد • وفي حروب التتار احتك المسلمون بهؤلاء القوم الذين اتوا من اقصى الشرق حاملين معهم عاداتهم واخلاقهم واهواءهم • وفوق ذلك كله فان هذه الحروب المتكررة الغنية قد خلطت بين البلاد الاسلامية وسعوبها بعضهم مع بعض • فحصل من هذا الاختلاط الاجبارى اختلاط فكري ونفسي واجتماعى في العادات والتقاليد وتكون منها مجتمع مضطرب لا يعرف القرار والاطمئنان • وكان من الطبيعى ان يكون المجتمع الذى يقوم على هذا الاساس من الاضطراب والتباين والتناقض يسود فيه نظام الطبقات يتلو بعضها بعضا في المراتب الاجتماعية وفي المناصب والجاه والنفوذ • ومما يجدر ذكره ان النظام الطبقي في ذلكم العصر كان له شان كبير في ابن تيمية ونشاطه وكفاحه وارى هنا تأييدا لما قلناه من الحالة الاجتماعية واضطرابها ان انقل ما نقله الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة في كتابه ابن تيمية عن المؤرخ المشهور القريزى حيث يقول (١٤) : فلما كثرت وقائع التتار في بلاد الشرق والشمال وبلاد القفجاق واسروا كثيرا منهم وبيعواهم تنقلوا في الاقطار واشترى الملك الصالح نجم الدين ايوب جماعة منهم سماهم « البحرية » ومنهم من ملك مصر ثم كانت للملك المظفر « قيطر » ميعون الموقعة المشهورة على عين جالوت وهزم التتار واسر منهم خلقا كثيرا ساروا بمصر والشام ثم كثرت النوافدية في ايام الملك الظاهر بيبرس وملئوا مصر والشام فانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم • وكانوا (اى التتار) انما ربوا بدار الاسلام واتقوا القرآن وعرفوا احكام الملة المحمدية فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد الى الردى • وفوضوا لقاضى القضاة كل ما يتعلق بالامور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج وناطوا به امر الاوقاف والايام وجعلوا اليه النظر في الاقضية الشرعية كدعاى الزوجين وارباب الديون واحتاجوا في ذات انفسهم الى الرجوع لعادة جنكيز

(١٤) ابن تيمية للشيخ ابو زهرة ص ١٤٩

اختلفوا فيه من عاداتهم والاحذ على يد قويمهم وانصاف الضعيف على وفق مافي
« الياسا » وكذلك كان يحاكم التجار الممتازون من الالهالى على مقتضى قواعد
امور الاقطاعات لينفذ ما استقرت عليه اوضع الديوان « الى آخر ماقال » .
من هذا يبدو لنا ما كان عليه هذا العصر من اضطراب واختلاف في الفكر
والعادات . وتباين في الدين وفي القضاء في صعيد واحد وداخل دولة واحدة .

الحياة الفكرية والعلمية

ان هذا العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وان لم يوجد احد ينكر انه
كان يعج بالعلم والعلماء والانتاج الكثير في جميع العلوم الاسلامية في التفسير
والحديث والفقه او العلوم العربية او في التاريخ ، وما يتعلق به او غير ذلك
من العلوم الاسلامية المختلفة . الا انا اذا القينا على هذا العصر من جميع
جوانبه نظرة حيادية لاتضح لنا عيانا انه كان عصر التقليد والجمود والانكباب
على ما كتبه السلف والفقه فلم تكن هناك عند العلماء روح التجديد والابتكار .
فاصييت الازهان نتيجة هذه النكبات التى نزلت على البلاد الاسلامية ببلادة
وعقم فأخذت تتمسك باطراف ماقرره السابقون من قواعد واحكام في الاصول
والفروع . ولم يكونوا وهم بهذه الحالة ان يخرجوا من ربة التقليد . وكان
جل جهدهم فهم اقوال ومؤلفات المسلمين السابقين ثم الزيادة عليها ما وسعهم
الجهد دون خروج عن الروح الذى كان يسرى فيه وهو التقيد بالافكار
والآراء التى وصلت اليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين .

وفي هذا يقول ابن خلدون (١٦) ووقف التقليد في الامصار عند هؤلاء
الاربعة ودرس المتلدون لمن سواهم وسد الناس باب الخلاى وطرقه وردوا
خان والاقداء بحكم « الياسا » (١٥) فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما

(١٥) ياسا من غير ال اسم للكتاب الذي وضع فيه جنكيزخان القواعد
والعقوبات ثم ادخل عليه العرب أدوات التعريف وهذه الكلمة في بعض
اللغات الآرية بمعنى النظام .

(١٦) المقدمة ص ٦٥٥ .

الناس الى تقليد هؤلاء ولم يبق الا نقل مذهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلد منهم بعد تصحيح الاصول واتصال سندها بالرواة • لا محصول اليوم للفقه غير هذا • ومدعى الاجتهاد في هذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده • وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الاربعة • ولم يكن علم الكلام باوفر حظا من الفقه بل هو ايضا كان وقفنا على مذهب الاشاعرة والماتريدية • فاذا كانت الحالة العلمية والفكرية كما ذكرنا فلا غرابة اذا رأينا الشيخ أبى تيمية صاحب النفس الابية الصلبة التي لا تعرف الخضوع ولا تخاف في الحق لومة لائم • فلا غرابة اذا رأيناه ينبرى لهؤلاء واولئك من المقلدين والجامدين يعلن استقلال فكره واعتماده على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين ومدركات العقل السليم المستقيم غير آبه بآراء من جاء بعد الصحابة والتابعين مهما كانت منزلته وشأنه وشهرته بين الانام •

القسم الثاني : منهجه في العقيدة

قبل ان نخوض في منهجه الفلسفي الذي عالج به المسائل الكلامية التي كانت سائدة في عصره يحسن بنا ان نذكر بشكل موجز يلائم هذه العجالة من البحث لمحة عن الفرق الإسلامية التي كانت آراؤهم وافكارهم في نطاقها وتضارب وتناحر مستمر من غير ان ينزل احد منهم لرأى الآخر • وكان لكل من هذق الفرق اتباع يناصرونه ويؤيدونه بل ينصبون له احيانا اذ كان يدعى كل فريق من هؤلاء ان مذهبه هو الصواب • ولنكتف بذكر ثلاثة منها جاء ذكرها في رسائل ابن تيمية وكتبه الخاصة بالاعتقاد • وتلك الفرق الثلاثة هي الجهمية والمعتزلة والاشاعرة •

١ - الجبرية : اختل المؤرخون في تحديد اول من تكلم بهذه النحلة • ومن الثابت قطعا ان الكلام في الجبر حصل في اول العصر الاموي • ولقد سجل كتاب « المشية والامل » رسالتين احدهما لابن عباس والآخرى للحسن البصري • وما كانت الرسالتان الا ارشادا للناس على اثبات الاختيار • وقد

كانت الرسالة الاولى لاهل الشام والثانية لاهل البصرة^(١٧) . وقيل ان اول من قام بالدعوة اليه الجهم بن درهم الذي كان اول من خاض في مسألة خلق القرآن . وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشام ونشره بين الناس بالبصرة ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان وقام بنشره . ولذلك نسبت الفرقة اليه فقبل عنها الجهمية . وتقد كان جهم مع دعوته الى الجبر يدعو الى آراء أخرى منها ان الجنة والنار تفنيان وان علم الله وكلامه حادثان . وقد نفى رؤية الله تعالى يوم القيامة . وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء . غير ان النحلة التى أشتهروا بها وصارت خاصة بهم هى الجبر . وان الانسان لا ارادة له^(١٨) .

٢ - المعتزلة : هذه هى الفرقة التى شغلت الفكر الاسلامى قرونا طويلة وهى صاحبة المعركة الكبرى التى دوى ذكرها في العصور الاسلامية وهى مسألة خلق القرآن التى ابتلى فيها الامام احمد بن حنبل . نشأت هذه الفرقة في العراق . وكان العراق في ذلك الوقت يموج بالعناصر المختلفة من الكلدان والفرس والنصارى واليهود . فقد كان بعض منهم يفسر الاسلام على ضوء المعلومات القديمة في رأسه قبل دخوله الاسلام . وبعضهم اخذ الاسلام من موارده النصافي ومنهله العذب ولكن فيه بعض الميل الى القديم وحنين اليه من غير ارادة . وقد ظهرت المعتزلة في أول امرها بأمرين . اولهما : القول بان الانسان يخلق أفعال نفسه وانه مختار في كل ما يفعل . ولذلك كان التكليف والثاني : مسألة مرتكب الكبيرة . فقد قالوا انه ليس بمؤمن ولا كافر ولكنه فاسق . فهو في منزلة بين المنزلتين (اى بين الايمان والكفر) وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين مجاوبة لروح العصر . فقد جرى خلاف شديد في هذا الشأن في آخر عهد امير المؤمنين على رضى الله عنه وعصر الامويين في امر مرتكب الكبيرة . وجرت للفرق المختلفة اقوال كثيرة في هذا . منها قول

(١٧) ابن تيمية لابو زهرة ص ١٧٦ .

(١٨) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٩ ويراجع فجر الاسلام لاحمد امين ص ٣٤٢ .

الازارقة (أى اتباع نافع بن الازرق) أن مرتكب الذنب مطلقا كافر هو
 وولده . وقال الاباضية من الخوارج وهم اتباع عبدالله بن اباض ان مرتكب
 الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ايمان . وقال الحسن البصرى : ان مرتكب
 الكبيرة منافق لانه نطق بالشهادتين ودل فعله على عدم الايمان . وقال المرجئة :
 لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقال المعتزلة في وسط
 تلك الآراء المتضاربة انه في منزلة بين المنزلتين وكأنهم بذلك يتوسطون^(١٩) .
 هذا ما اشتهر به المعتزلة في اول امرهم ولكنها كانت فرقة شيطنة دائبة . واقد
 حرروا في آخر الامر مذهبهم الاعتقادي في خمسة اصول : التوحيد . والعدل .
 الوعد والوعيد . والمنزلة بين المنزلتين . والامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر .

الاشاعرة :

فلما اشتد طغيان المعتزلة بأسم بعض الخلفاء العباسيين وتسببوا في ايداء
 كل من يخالف آراءهم من الفقهاء والمحدثين والبارزين في الاسلام فقدوا
 احترامهم ونسى الناس خيرهم ودفاعهم عن الاسلام بجوار ايدائهم لائمة
 الاسلام . ولما جاء الخليفة المتوكل وابعدهم عنه تحرك العلماء من الفقهاء
 والمتكلمين لمنازلتهم وجدالهم . وظهر في اخر القرن الثالث رجلان امتازا
 بصدق البلاء وكثرة الاتباع . احدهما ابو منصور الماتريدى وثانيهما ابو
 الحسن الاشعري . ولد الاول بقرية (ماتريد) من اعدال سمرقند وتفقه على
 مذهب ابي حنيفة ونفع حتى رجع الناس اليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه
 واصونه وسائر علوم الدين . ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له
 مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الاشعري . اما الاشعري فقد ولد
 بالبصرة وتوفي سنة ثيف وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة . تخرج على المعتزلة
 في علم الكلام وتلمذ لشيخهم في عصره ابي علي الجبائي . ولكن الاشعري

(١٩) يراجع الفصل الثالث من كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام
 للدكتور علي سامي النشار حول هذا الموضوع .

بعد أن تغذى من موائدهم ونال كل ثمرات نكرهم وجد نفسه يميل إلى البعد عن تفكيرهم فأبتعد عنهم وترك مذهبهم • لقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل • وبما أنه قد تصدى للرد على المعتزلة احتاج إلى أن يتبع طريقتهم في الاستدلال وهو أن يستعين في ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المذاهب • وأنه رد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية والحنوية والروافض وغيرهم من أهل الأهواء الفاسدة والنحل الباطلة • وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلا الدليل العقلي ولا يؤثر فيه النقل (٢٠) • والآن بعد أن ذكرنا نبذة عن هذه الفرق الإسلامية الثلاث التي كانت تتمتع بشهرة عريضة في عصر ابن تيمية • آن لنا أن نخوض في بيان منهجه رحمه الله في اتجاهه العقيدى • فنقول : إذا كان من البدهى أن كل فيلسوف من الفلاسفة القدامى والمحدثين اتخذ لنفسه منهجاً في الوصول إلى بغيته من المسائل الميتافيزيقية • فمثلاً كان منهج ديكارت في فلسفته الحدس العقلي أو الانتداح الفورى المباشر للعقل - الذى وصل به إلى الكوجيتو - أنا أفكر فانا موجود - ومنهج (برجسون) الحدس الغريزى الذى أدى به إلى أثبات الديمومة • فلا بد أن ابن تيمية رحمه الله كان له منهج يسير عليه في نقده لمسالك الفلاسفة والمتكلمين والروافض والمتصوفة والأشاعرة وغيرهم • فقد كان منهجه الوحيد في هذا المضمار هو الكتاب والسنة لا يجيد عنهما قيد أنملة • وكان في ذلك مستنداً بقول الرسول (ص) تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله • وكان مع هذا يأخذ برأى السلف من الصحابة وعلماء التابعين إذ كان يرى أنهم خير الفرق قبلاً وأهداهم سبيلاً وهم أفضل الناس بعد الأنبياء • فإنه إذا كانت أمة محمد خير أمة أخرجت للناس كما نطق بذلك الكتاب الكريم فأولئك خير أمة محمد كما قال (ص) خير القرون قرنى أم الدين يلونهم ثم الدين يلونهم • ولهذا كانت مبرنة أقوال

(٢٠) راجع الشهرستاني ص ١١٩ وكذا تبين كذب المفتري لابی الحسن الأشعري • وكذا تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص ١١٦ •

السلف وأعمالهم في العلم والدين خيرا وانفع في نظرا بن تيمية من معرفة أقوال
 المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله • كالتفسير وأصول الدين
 وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك • فأنهم أفضل ممن
 بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالأقضاء بهم خير من الاقتداء بمن
 بعدهم (٢١) • والذي دعا ابن تيمية إلى التمسك بالكتاب والسنة في منهجه
 للوصول إلى الصواب في جميع الأحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية •
 هو أنه وجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حدا لا يجوز السكوت عنه • ورأى
 أن كل فرقة تدعى أن ماعندها من المعقول لا يوجد عند غيرها وأن مذهبها
 هو المذهب الصحيح الموافق لصريح العقل ولم يسلك مسلك العقليين ممن
 الفلاسفة والمتكلمين لأنه كان يرى أن أفق العقل واسع ومجاله غير محدود
 وعقول البشر متفاوتة في المراتب لا يمكن جمعها على معقول واحد • لذلك
 دعاهم جميعا إلى عرض آرائهم ومذاهبهم على ما جاء به الرسول ليأخذوا بما
 وافقه ويتركوا ماخالفه وأوجب على العقل النظر في حدود النص • ولم يجد
 في ذلك شيئا من الحجر عليه • فإن في ما جاء به الكتاب الكريم من فنون
 الأدلة ومتنوع البراهين مجالا واسعا للعقل يقضى فيه رغبته ويشبع نهمه مع
 ضمان السير في العجادة دون تغرر أو انحراف • يرى ابن تيمية (٢٢) • أن
 خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الالهيات من الأدلة اليقينية والمعارف
 الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات أو تكميلات لم يفتد إليها إلا من
 هداه الله بخطابه • وإن ما قد جاء به الرسول من ذلك فوق ما في عقول
 جميع النقاء من الأولين والآخرين فقد بلغ تحمسه منهجه السلفي إلى أن
 وصل إلى الهجوم على الإمام الأشعري إمام أهل السنة في عصره وصاحب
 المذهب الذي كانت تدبر به في ذلك الوقت معظم أقطار الإسلام • فشره
 يرميه بالتناقض ويأن فيه بتأيا من أهل الاعتزال ويشنع عليه في مسألة الكسب

(٢١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٤ •

(٢٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٦ و ١٧ رسالة الفرقان

اذ كان الاشعري يرى ان كسب العبد لفعله هو مجرد مقارنة قدرته بالحادثة
 للفعل من غير تأثير لها فيه اصلا^(٢٣) . ونقد الغزالي ايضا بقوله : انه على
 الرغم من نقده للفلسفة قد اتبع كثيرا من أصولها وان كلامه لاهو الى الاسلام
 المحض ولا الى الفلسفة الصريحة بل يجعله برزخا بين الاسلام والفلسفة^(٢٤)
 ولكننا نلاحظ ابن تيمية انه رغم هجومه على استخدام الاساليب العقلية
 والفلسفية في الاستدلال كان هو بنفسه يستخدم أحيانا أساليب عقلية وفلسفية
 محضة في مناقشته للفرق المختلفة كقوله في الرد على نفاة الصفات الخيرية
 (فان قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا اعراض كالحياة والعلم
 والقدرة . ولم يثبت ما هو فينا ابعاض كالايد والقدم هذه اجزاء وابعاض
 تستلزم التركيب والتجسيم . قيل له وتلك اعراض تستلزم التجسيم
 والتركيب العقلي كما استلزمت هذه عندك اتركيب الحسى . فان اثبت تلك
 على وجه لا تكون اعراضا او تسميتها اعراضا لا يمنع ثبوتها قيل له واثبت هذه
 على وجه لا تكون توكيها وابعاضا لا يمنع ثبوتها . فان قيل هذه لا يعقل منها
 الا الاجزاء قيل له وتلك لا يعقل منها الا الاعراض فان قال العرض ما لا يقيم
 وصفات الرب باقية . قيل : والبعض مجاز انفصاله عن الجملة الخ^(٢٥) .
 لقد ذكر الدكتور محمد البهى في تقرير مسلكه هذا مانعه « ابن
 تيمية كان مضطرا ان يؤلف وان يحتاج بالدليل النظرى والمنطقى او النقل
 لان خصومه في داخل الجماعة الاسلامية دفعوه الى الحجاج والنزاع السلمى .
 وهؤلاء الخصوم هم ارباب الفرق الاسلامية^(٢٦) لعمرى ان هذا الكلام
 يكون تبريرا لمسلك الاشعري والغزالي قبل ان يكون تبريرا لمسلك ابن
 تيمية اذا نهما كالا حوج من ابن تيمية الى استخدام الادلة الفلسفية والعقلية
 في الرد على الفلاسفة والمتكلمين في ذلك العصر الذى كان للفلسفة والعقل

(٢٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٤٢ .

(٢٤) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٧ .

(٢٥) الاكلیل ص ٢٦ في مجموع الرسائل الكبرى ج ١ .

(٢٦) في كتابه الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٨٧

سوق نافق ورواج كبير . فاذا كان كذلك فلم يبق لنقد ابن تيمية لهذين الامامين وجه .

نقد ابن تيمية لمناهج الفلاسفة والمتكلمين

لقد درس ابن تيمية المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وتعمق فيها وتبحر . ولكن كان يقصد من دراسته لهذه المذاهب هدمها لانه كان يرى فيها داء قد أصاب فكر المسلمين فجعل منهم المتكلمين والمتفلسفين وانها سرت الى العقل الاسلامي فسيطرت على جميع جوانبه . وكان على خلاف الغزالي اذ انه درس الفلسفة ليطلب الحقيقة من ورائها فخلص نفسه من كل شيء ليصل الى الحق . ولكن تبين له بطلان مايقوله الفلاسفة فعاد الى الدين . وانقذ في فكره نور الحقائق في خلوات صوفية عرف فيها نفسه ثم حمل حملته على الفلاسفة وبين تهافتهم (٢٧) ومع ذلك هل تجرد عن الفلسفة ؟ انه بقيت في نفسه اثارة منها بل انه لم يتركها الا وقد تكون عقله تكونا فلسفيا واخذ احد شعب الفلسفة وجعله جزءاً من دراساته وهو المنطق . فهو يقر ان الحقائق لا يمكن ان تعرف في اي علم من العلوم على وجهها الا اذا كان المنطق ميزانها . وهو القائل من لا يحيط بالمنطق علما لا يوثق بعلمه (٢٨) . . . والآن نريد ان نذكر بايجاز موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث اشئون الالهية . يقول في الفلاسفة القدامى كارسطو وغيره انهم ابعد الناس عن معرفة الامور الالهية وان اكثر كلامهم فيها خبط وتخليط . لانهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة . وهذا هو رأى الغزالي ايضا . يقول في اشقد من الضلال « واما الالهييات ففيها اكثر اغاليظهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق » واما فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا فيقول : انهم وان كانوا قد توسعوا

(٢٧) راجع كتاب المنقذ من الضلال للغزالي .

(٢٨) مقدمة المستصفى للغزالي .

في هذه المباحث وتكلموا في الالهيات والنبوات والمعاد بما لا يوجد عند هؤلاء
 الفلاسفة القدامى الا انهم مزجوا الحق الذي اخذوه من الدين بالباطل
 الذي بنوه على أصولهم الفاسدة ^(٢٩) وحاوا التوفيق بين الدين والفلسفة
 ولكن على حساب الدين فيقولون مثلا : ان صفات الله التي جاء بها القرآن
 ونطقت بها السنة ليست الا تعبيرات عن ذات واحدة • ويقولون : ان العرش
 هو الفلك التاسع والكرسى هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى
 التي في الاجسام وما يحدث في العالم من خوارق العادات وحتى معجزات
 الانبياء انما سببه عندهم قوة فلكية او طبيعية او نفسانية الى غير ذلك من
 الامور التي وجدها في الفلسفة فتمحلوا لها نصوصا من الدين ^(٣٠) واما
 المتكلمون فينقد ابن تيمية المعتزلة منهم لانهم بالغوا في تقدير العقل وحكموا
 باستقلاله وكفايته في الوصول الى قضايا الدين الاساسية مثل العلم بوجود الله
 تعالى وقدرته ونحو ذلك • ونفوا صفات الله عز وجل متاولين ماورد فيها من
 النصوص كالفلاسفة • وينقد طريقة الاشاعرة ايضا لانهم وان خالفوا
 الطوائف السابقة وقالوا : • ان طرائقهم ضارة وان السلف لم يسلكوها ونحو
 ذلك مما يقتضي ذمها ولكنهم يرون ان أدلة القرآن مجملة فلذلك لا بد من
 التسليح بأدلة اخرى لقمع المخالفين فعلى ذلك يجهون الى أدلة المتكلمين وبذلك
 ينتهون الى مثل ما انتهى اليه اولئك ^(٣١) وكما نقد ابن تيمية مناهج العقليين
 من الفلاسفة والمتكلمين كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب
 العقل كلية ويقفون عند حرفية النص ويقول : انهم قد يستدلون بالقرآن من
 جهة اخباره فقط لامن جهة دلالاته • فلا يذكرون ما فيه من الادلة العقلية على
 اثبات الربوبية والوجدانية والنبوة والمعاد ^(٣٢) • من هذا المنقد الذي وجهه
 ابن تيمية لهذه الفرق يتبين انه يرى ان القرآن بما فيه من ادلة وحجج فيه

(٢٩) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦ •

(٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان •

(٣١) تفسير سورة الاخلاص ص ٨٤ - ٢ - شرح المواقف ج ٨ ص ١

(٣٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٤ معارج الوصول •

غناء لطالب العقيدة الإسلامية لا لانه كتاب ثبت انه من عند الله بل للدلالة التي يسوقها لاثبات الوجدانية والصفات واليوم الآخر والمعاد . فهو ليس فيه الاخبار فقط بل فيه الدليل على صحة الخبر فهو في نفسه يحمل دليل صدقه .

منهج ابن تيمية في اثبات الله

اتفق المتكلمون والفلاسفة الالهيون والفلاسفة الاسلاميون جميعا على وجود الصانع . ولكن اختلفوا في طريقة اثباته وفي المناهج التي سلكوها للوصول اليه .

١ - سلك المتكلمون لاثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة حصرها صاحب المواقف في أربع طرق فقال : « قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بإمكانه او بحدوثه . فهذه وجوه أربعة . ولما كانت هذه العجالة لا تناسب بيان هذه الطرق كلها لان الشرح فيها يطول نكتفي بالإشارة الى ان المتقدمين منهم بنوا رأيهم في اثبات الله تعالى على حدوث العالم ذهابا منهم الى ان الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر . وانه اذا ثبت ان العالم حادث كان لا بد له من محدث يخرج من حيز العدم الى حيز الوجود . ويقولون : ان هذه قضية بديهية . ويوافقهم ابن تيمية على البداهة . ولكنه لا يسلم لهم طريقتهم في اثبات حدوث العالم ويرى انهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست بينة في نفسها ولا يمكن اثباتها بطريق القطع مثل قولهم : ان العالم مركب من جواهر فردة واعراض . وان الجواهر لا تخلو عن الاعراض وان الاعراض حادثة وان ما لا يخار عن الحوادث فهو حادث . فيقول ان اثبات هذه المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل ليس قطعيا وفيها صعوبة يتعذر معها ثبوت المدعى (٣٣) . ويرى ابن

(٣٣) كتاب النبوات ص ٣٩ وكتاب الموافقة ج ١ ص ١٩ .

تسمية ان تلك الطريقة التي اتبعها المتكلمون لاثبات الصانع طريقة مبتدعة مذمومة شرعا كما انها محذوفة بأخطار وان من اعتمد عليها في اصل دينه فأحد الامرين لازم له . اما ان يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين ادلة القائلين بقدوم العالم فتكافأ عنده الادلة او يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين واما ان يلتزم لاجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جهم لاجلها فناء الجنة والنار . وابو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار . والتزم قوم - وهم الاشاعرة - ان الاعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في ذلك من مكابرة للحس والعقل . ويرى ابن تيمية انه لو قدر ان هذا الدليل صحيح في نفسه لايلزم تعيينه اذ قد يكون للمطلوب ادلة كثيرة يمكن التوصل اليه بكل منها (٣٤) .

٢ - واما الفلاسفة فيقول ابن تيمية : انهم سلكوا طريقة الوجوب والامكان وقسموا الموجود الى واجب وممكن بدلا من قديم وحادث . وقد ذكر ابن سينا في اشاراته الدليل على اثبات واجب الوجود ونقله عنه ابن تيمية في كتاب الموافقة وناقشه في جميع اجزاء ومقدمات دليله مناقشة مفصلة دقيقة ولو لا ان طبيعة هذا البحث لاتلائم مع الخوض في هذه التفصيلات لذكرنا هنا بحدائقها . ولكن ايجازا للكلام نقول ان ابن تيمية رحمه الله يرى ان هذه الادلة التي سلكها المتكلمون والفلاسفة في اثبات الله تعالى الا وهي طريقة الحدوث وطريقة الامكان رغم وجود صعوبات وشكوك في مقدماتها اداة مركبة تحتاج الى دقة في النظر وامعان في التفكير لاتقوى عليها عقول عامة المسلمين . واذا لم تكن هذه الادلة التي اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لاثبات وجود الله تعالى . فما هو اذا الدليل الذي يصلح لاثباته تعالى ؟ يرى ابن تيمية ان هذا الدليل يجب ان يتوافر فيه شرطان احدهما ان يكون مما اتفقت العقول على صحته . ولايعنى ابن تيمية بالعقول هنا تلك القوة النظرية التي تسير وفق قوانين المنطق والاقيسة بل يعنى بها

(٣٤) كتاب الموافقة ج ١ ص ٢٠

الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها^(٣٥) . وثانيهما ان يكون شرعياً بمعنى ان الشارع قد استدل به وأمر الناس ان يستدلوا به فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل الى المطالب والا فلا اعتداد به يقول ابن تيمية في كتاب النبوات « فالاستدلال بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة . وهي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وارشد اليها . وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثاً بعد ان لم يكن مولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقه لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء اخبر به الرسول او لم يخبر . لكن الرسول امر ان يستدل به ودل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لان الشارع استدل به وامر ان يستدل به وهو عقلى لانه بالعقل تعلم صحته . وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر وهو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلى وشرعي كما قال تعالى « أَو لَمْ يَرَوْا أَنَا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى أَرْضٍ جُرْزُ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ » فهذا مرئى بالعيون وقال تعالى « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا ان القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل على ان القرآن حق وهي شرعية دل الشرع عليها وامر بها^(٣٦) . فهذا هو دين دليل العناية والدقة والاحكام الذي اعتمد عليه بعض الملاسعة للوصول الى المطلوب .

مذهب ابن تيمية في الصفات

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأكثرها مثاراً للخلاف فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطلب الاقصى لهذا العلم

(٣٥) منهاج السنة ج ١ ص ١٨٥ .

(٣٦) كتاب النبوات ص ٤٨ .

كما ان لها تعلقا بمسألة قدم العالم وحدونه ومسألة الاختيار والجبر وما الى ذلك من المسائل التي لاتهم علم الكلام وحده بل هي من صميم البحث الفلسفي ايضا . فلذلك ينبغي هنا ان نتعرض لبيان المذاهب المختلفة فسي هذه المسائل على وجه الاجمال . وبعد ذلك نذكر مذهبه رحمه الله فبهما بالتفصيل . فالصفات لها انواع منها صفات سلبية مثل القدم والوحدة ومنها صفات معان كالعلم والقدرة (٣٧) ومنها صفات أفعال مثل الخلق والرزق والاحياء والاماتة ونحو ذلك . والمشهور من فرق النفاة ثلاثة ١ - الفلاسفة الاسلاميون ٢ - المعتزلة ٣ - الجهمية اما الفلاسفة فذهبوا الى ان واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة الخ . . . ولكنهم مع ذلك يقولون : انه خير محض وكمال محض وحق محض ويشبون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات . ويزعمون ان ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لان مفهوم ذلك كله عندهم شيء واحد هو نفس الذات (٣٨) . واما المعتزلة فبعد ان انفقوا على نفى الصفات الزائدة على الذات اختلفوا فيما بينهم في التعبير عنها . فمنهم من جعلها عين الذات كأبي الهذيل العلاف فقال : ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته يعني ان الذات باعتبار تعلقها بالمعلوم تسمى علما وباعتبار تعلقها بالمقدور تسمى قدرة ونحو ذلك . ومنهم من جعلها تعود الى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاحظ . فمعنى كونه تعالى عالما عندهما انه ليس بجاهل ومعنى كونه قادرا انه ليس بعاجز وهكذا . ومنهم من اثبت احوالا وراء الذات كابى هاشم فقال : بان لله عالمية وقادرية لاعلما وقدرة . وان هذه الاحوال ليست بموجودة ولا

(٣٧) المقصود بالصفات السلبية هي التي يكون السلب داخلا في مفهومها فمفهوم القدم مثلا عدم الاولية والوحدة عدم الشركة ونحو ذلك . واما صفات المعاني فهي التي تدل على معنى زائد على الذات عند المتكلمين بمعنى ان الذات لا تكون محتاجة في تحققها اليها .

(٣٨) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ وما بعدها .

معدومة الى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل (٣٩) . واما الجهمية اتباع جهم ابن صفوان فكانوا يقولون : ان الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد . فلا يجوز ان يقال في حقه انه حي او عالم او مرید او موجود او نحو ذلك لان هذه صفات تطلق على العباد وانما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لان هذه الصفات عندهم لا يوصف بها العباد اذ انهم كانوا جبرية يرون ان العبد لا قدرة له ولا اختيار .

ومن الطبيعي ان ابن تيمية رحمه الله لم يكن ليرضى هذه المذاهب وكانت كلها في نظره منحرفة ضالة عن جادة الحق والصواب . فلذلك جرد عليهم سلاح البيان والافكار للرد عليهم ودحض آرائهم وتزييف ما تمسكوا به من الادلة . . كما هو غير خفي على من يراجع مؤلفاته رحمه الله ولولا خوفى من الاطالة لذكرت ادلة كل من هذه الطوائف مع مناقشات رحمه الله لها . والان بعد ان بينا وجهة نظر هذه الفرق المختلفة في الصفات وعرفنا ان ابن تيمية لم يوافقهم على آرائهم . فلنأخذ في بيان مذهبه هو في ذلك على وجه الاجمال . لقد بنى رحمه الله مذهبه في الصفات على ثلاث قواعد .

١ - الاولى : ان كل ما اثبت الله لنفسه او اثبت له رسوله من صفات يجب اثباته وما صرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه وما لم يصرح الشرع لابنفيه ولا اثباته يجب الاستفسار عن معناه . فان كان معناه صحيحا موافقا لما اثبت الشرع قبل والا فلا (٤٠) . اما القاعدة الثانية : فمضمونها نفى مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وافعاله . فهو سبحانه لا يماثل شيئا ولا يماثله شيء وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشاركه فيه غيره . فأطلاق بعض صفاته تعالى على عباده كعالم وقادر ومرید وحى وسميع وبصير الخ . . . لا يقتضى مماثلة صفاته لصفاتهم اصلا بل محض

(٣٩) التبصير في الدين ص ٥٢ والانتصار ص ٧ .

(٤٠) تفسير سورة الاخلاص ص ٢٢

أشراك في الاسم فقط • ولا يستلزم ان يكون علمهم كعلمه ولا ارادتهم كارادته ولا حياتهم كحياته (١) • فالصفات لها ثلاث اعتبارات عند ابن تيمية اذا اضيفت الى الله تعالى بان قيل علم الله وقدرته ونحو ذلك تكون غير مخلوقة ولا تماثل صفات المخلوقين • واذا قلنا علم العبد وقدرته الخ • • • فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب • واذا قلنا : العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لا يقال عليه كله انه مخلوق ولا انه غير مخلوق بل ما اتصف به الرب فهو غير مخلوق وما اتصف به العبد فمخلوق • فالصفة تتبع الموصوف فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وان كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة (٢) • ويستدل ابن تيمية بالنقل والعقل على نفى المماثلة • فالآيات التي تنفي المماثلة كثيرة كقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وقوله « قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » ويستدل عقلا بقوله : كل شئين متمثلين لاشك في انه يجوز على احدهما مايجوز على الآخر ويجب له مايجب له ويمتنع عليه مايمتنع عليه • فلو قدر انه تعالى مائل غيره في شيء من الاشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير • ومعلوم ان كل ماسواه ممكن قابل لله دم بل معدوم مفتقر الى فاعل • فيلزم اذا ان يكون هو والنشء الذي مائله ممكنا قابلا للعدم بل معدوما مفتقرا الى فاعل (٣) • والقاعدة الثالثة : ان الكمال ثابت لله تعالى الى ما لا يتناهى • ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوده كثيرة منها عقلية واخرى عقلية • فمن النقل قوله تعالى « افسن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون » فقد دلت هذه الآية على ان الخلق صفة كمال وان الذي يخلق افضل من الذي لا يخلق • واما الحجج العقلية فنكتفي منها بما اعتمد عليه ابن تيمية وهو قياس الاولى • فيقول : قد ثبت ان الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه وقيوم بنفسه خالق بنفسه الى غير ذلك من

(٤١) مجموعة الرسائل ج ٣ ص ٥٤ •

(٤٢) منهاج السنة ج ١ ص ١٩٥ •

خصائصه • فهذا الواجبقديم الخالق اما ان يكون ثبوت الكمال الذى لا نقص يدراندى هو ممكن الوجود ممكناً له واما ان لا يكون • والثاني باطل لان هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلا يمكن للواجب الغنى القديم بطريق الاولى • ولان ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذى جعل غيره كاملاً هو احق بالكمال منه • فالذى جعل غيره قادراً اولى بالقدرة والذى علم غيره اولى بالعلم • والذى أحيا غيره اولى بالحياة • • وهكذا • واذا ثبت امكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فانه واجب له لا يتوقف على غيره • فانه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له الا بذلك الغير • فذلك الغير ان كان مخلوقاً له لزم الدور المحال فان ما في ذلك الغير من الامور الوجودية فهى منه • فلو توقف في شئ من كمالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم ان يكون كل منهما فاعلاً للآخر وهذا هو الدور القبلى الممتنع • فان الشئ اذا امتنع ان يكون فاعلاً لنفسه فمن باب اولى يمتنع ان يكون فاعلاً لفاعله (٤٣) • فهذان الدالان الثقلى والعقلى - هما اللذان اعتمد عليهما ابن تيمية في اثبات وجوب الكمال المطلق لواجب الوجود بحيث يمتنع سلبه عنه • هذا ولنكتف هنا بهذا القدر من الكلام مراعاة لما تقتضيه هذه المجالة من الاقتصار • والآن فلنختم بحثنا هذا ببحث مذهبه في اهم هذه الصفات وابعدها اثراً واكثرها مثاراً للنقاش والجدال في عصره وهى الصفات الخيرية •

الصفات الخيرية

المراد بالصفات الخيرية او السمعية ما استند الى مجرد الخبر دون استناد الى نظر عقلى كالاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا وكالوجه واليد والعين والقدم والعلو وغير ذلك مما جاء في الكتاب واحاديث الرسول (ص) • وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة باثبات هذه الصفات والسر

(٤٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣-٤٦ •

على من انكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع في ذلك رسائل كثيرة على جانب عظيم من الاهمية منها العقيدة الخموية الكبرى والعقيدة الواسطية ومير ذلك من المحاورات الموجودة في معظم كتبه التي يجريها مع خصومه لاثبات هذه الصفات وابطال شبه المنكرين لها . والان فلنذكر آراء الفلاسفة والمتكلمين والاشاعرة حول هذه الصفات . اما الفلاسفة والمعتزلة فمتفقون على نفى تلك الصفات الخبرية وتأويل ماورد فيها من الآيات والاحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى . واما الاشاعرة فيقول الاستاذ محمد خليل هراس ، ان المتقدمين منهم كأبي الحسن الاشعري وابي بكر الباقلاني وغيرهما كانوا يشبّون هذه الصفات ويتخرجون من تأويلها بما يقتضى نفيها عن الله عز وجل ثم بعد ذلك ينقل عن الاشعري في كتابه (الابانة) ملخصا يفيد انه كان يشبّ هذه الصفات ويبقيها على ظواهرها غير مؤول . واما الباقلاني فيحكى عنه ابن تيمية والذهبي . . انه ذكر في كتابه الابانة : فان قال قائل فما الدليل على ان لله وجها وبدا قيل (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله تعالى (ما منك ان تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجها وبدا الخ (٤٥) . فاذا صح هذا عن الباقلاني كان هو والاشعري من المثبتين لهذه الصفات . واما الذين اشتهروا بنفى هذه الصفات من الاشاعرة فهم امام الحرمين الجويني وجميع متأخري الاشاعرة تقريبا مثل الغزالي والرازي والامدي وغيرهم . واما ابن تيمية فهو يصف الله سبحانه بكل ما وصف به نفسه في كتابه وما وصفه به رسوله . ويرى ان هذه الصفات وان تشابهت في الاسم مع ما هو معروف عند البشر فما يضاف اليه سبحانه غير ما عند الناس بل هو ما يليق بالتنزيه الكامل لرب العالمين . ويثبت لله سبحانه وتعالى الاستواء واليد والقدم وغير ذلك ولكن يقول : ان هذا كله بما يليق بذاته تعالى لانعرف حقيقته وعلينا الايمان به ويقول في الرد على قول النافين لهذا وان اثبتوا كل الصفات

(٤٥) ابن تيمية للشيخ محمد خيل هراس ص ١٤٨ .

الآخري (٤٦) " فان قل من اثبت هذه الصفات التي هي فينا اعراض كالحياء والعلم والقدرة • ولم يثبت ما فيها ابعاض كاليد والقدم • هذه اجزاء وابعاض تستلزم التجسيم والتركيب • قيل له : وتلك اعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي • فان أثبت تلك على وجه لا تكون اعراضا او تسميتها اعراضا لا يمنع ثبوتها قيل له : واثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وابعاضا لا يمنع ثبوتها • • والحق انه في هذا الباب يعتمد على شيئين • •

اولا : اثبات كل ما جاء في القرآن والسنة من غير تاويل ولا صرفه عن ظاهره •

ثانيا : اعتقاد ان ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه او التجسيم لان ما يثبت لله ليس من جنس ما يثبت للحوادث • فالتشابه في الاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقة والمنفى ليس هو التشابه في الاسماء وانما المنفى هو التشابه في الحقائق • وان الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في ذلك تمام المخالفة • " ليس كمثله شيء وهو السميع العليم • وابن تيمية اذ يثبت كل ما جاء في القرآن والحديث من غير كيف ولا تشبيه يخالف الذين نفوا هذه الصفات الاخبارية كما يخالف المجسمة والمشبهة • فان اولئك اثبتوا التجسيم والتشبيه او على الاقل لم ينفوه • فاولئك الحشوية او المشبهة او المجسمة قالوا : ان الله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسما كالاسماع وبصرا كالبصار • وان الله يرى مكيفا محدودا يوم القيامة • وانه سبحانه يجلس على العرش والعرش مكان له ويد الله المذكورة في القرآن يد جارية • ووجهه وجه صورة • وانه سبحانه تعالى ينزل نزول حركة وانتقال من مكان الى مكان • واستواؤه سبحانه على العرش جلوس عليه وحلول فيه • ولقد انبأوا فقالوا في القرآن : الحروف المقطعة والاجسام التي يكتب عليها والالوان التي

يكتب بها وما بين الدفتين قديم أزلى^(٤٧)، فلذلك يعتبر ابن تيمية وسطا بين
 النافين للصفات وبين أولئك المجسمة . ومذهبه اذا منزء وليس بمجسم
 ولا مشبه . ويرى رحمه الله في مسألة الاستواء ان الله مستو على عرشه
 استواء يليق بجلاله ويختص به فكما انه موصوف بانه بكل شيء عليم وعلى
 كل شيء قدير وانه سميع بصير ونحو ذلك . ولا يجوز ان يثبت للعلم والقدرة
 خصائص الاعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم فكذلك هو سبحانه فوق
 العرش . ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق
 ولوازمها^(٤٨) . ومن هنا يظهر لنا جلليا ان ابن تيمية رحمه الله كان رجلا
 شجاعا في اظهار ما يؤمن به مخلصا لجميع ما جاء به الكتاب والسنة . وكان
 موحدا ومنزها احسن التنزيه واعمقه ولم يكن من المشبهة او المجسمة كما
 كان خصومه من المعاصرين والمتأخرين يرمونه به . بل كان كما رأينا يسير
 مع النصوص القرآنية والاحاديث النبوية غير منصرف عن ظواهر معانيها
 الى التجوز والتأويل مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عما لا يليق بجلاله وكمال
 ومع تأكيد مرات كثيرة في جميع كتبه ورسائله ان الله سبحانه وتعالى ليس
 كمثل شيء وانه مخالف للحوادث .

يقول رحمه الله في تفسير سورة الاخلاص مانصه^(٤٩) . . فالرب
 سبحانه اذا وصفه رسوله بانه ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة وطنه يدنو عشية
 عرفة الى الحجاج وانه كلم موسى في الوادي الايمن في البقعة المباركة من
 الشجرة . وانه استوى الى السماء وهي دخان . فقال لها وللأرض اثريا طوعا
 او كرها لم يلزم من ذلك ان تكون هذه الأفعال من جنس ما شاهد من نزول

(٤٧) يراجع ابن تيمية للشيخ ابو زهرة ص ٢٦٨ .

(٤٨) العقيدة الحموية ص ٤٢٩ .

(٤٩) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٣ .

هذه الأعيان المشهوده حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر ،
فهذا الكلام الصريح الواضح الذي لا يقبل الشك والمواربة يسطع دليلا على
ايمانه المتين المنزه لله تعالى وصفاته من جميع شوائب النقص ومخالفته لجميع
الحوادث والاعراض التي تستلزم التركب والحدوث •

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم •



بسم الله الرحمن الرحيم

حكم الطلاق الثلاث

بقلم : هاشم جميل
معيد بكلية الامام الاعظم

اجمع العلماء على أن من طلق زوجته تطليقه أو تطليقتين فإن له مراجعتها مادامت في العدة ، فإن انتهت عدتها فله أن يعود إليها بحقد جديد (١) . - أي بينونة صغرى -

ولكنهم اختلفوا فيمن طلق زوجته ثلاث تطليقات مجموعة ، أنت طالق ثلاثاً ، أو متتابعة ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، ولم يقصد بهذا التابع التأكيد (٢) ، وإنما قصد تكرار الطلاق واستثناؤه .
ولكي تكون نسبة الأقوال لقائلها أكثر دقة ينبغي تقسيم الطلاق الى نوعين ، الطلاق بعد الدخول ، والطلاق قبل الدخول .

حكم الطلاق الثلاث

النوع الاول : الطلاق الثلاث بعد الدخول

اختلف الفقهاء في حكم من طلق زوجته المدخول بها ثلاثاً ، على ثلاثة مذاهب .

المذهب الاول : لا يقع بهذا الطلاق شيء ، وهو رواية عن كل من :

(١) انظر الامة لاحكام القرآن للمقرطبي ج ٣ ص ١٢٧ ط / دار الكتاب

(٢) أما اذا قصد التكرار فلا أعلم خلافاً بين العلماء في أنها تقع واحدة ،

محمد بن مقاتل ، ومحمد بن اسحاق ، والحجاج ابن أرطاة وجعل النووي
هذه الرواية هي المشهورة عنه (٣) .

ونسبه الشوكاني لبعض أئمة أهل ليت منهم الباقر والصادق (٤) . وفي
هذه النسبة نظر سائنها فيما بعد .

المذهب الثاني : يقع به طلبة واحدة ، وبه قال ابن تيمية وابن القيم .
ونسب الى بعض الصحابة ولتابعين والفقهاء ، وسأبين هذا مفصلاً في
مناقشة استدلال الجمهور على مذهبهم بالاجماع . ونقله بن القيم عن محمد
بن مقاتل ، ومحمد بن اسحاق (٥) .

المذهب الثالث : تقع به البيهونه الكبرى ، بمعنى أنه يقع ثلاث
تطبيقات .

وبه قال جماهير العلماء من السلف والخلف ، واليه ذهب الاثمة - *أثر الأثر*
وابن حزم ، وهو رواية عن الحجاج بن أرطاة وجعلها القرطبي هي
المشهورة عنه (٦) .

دليل المذهب الاول

أستدل أصحاب هذا المذهب : بأن الله تعالى حينما شرع الطلاق ، قيد
ايقاعه بوقت معين علي صفة معينة .

فقال : « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » (٧) . وقد بين
النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد من الآية هو ايقاع الطلاق في طهر لم
يمس فيه .

-
- (٣) أنظر شرح مسم للنوري ج ١٠ ص ٧٠ ط المطبعة المصرية .
(٤) نبل الاوطار للشوكاني ج ٦ ص ١٩٧ ط مصطفى الحلبي .
(٥) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٩ ط فرج الله بمصر .
(٦) أنظر القرطبي ص ١٢٩ والمصادر السابقة .
(٧) سورة الطلاق الآية رقم ١

وقال : « الطلاق مرتان فأحسان بمعروف أو تسريح بأحسان » .
وهذه تعني ايقاع الطلاق مرة واحدة في ذلك الطهر ، وعليه فإذا أوقع
الطلاق في حيض ، أو أوقع في طهر أكثر من واحدة فهو غير جائز ،
بدليل : -

ما أخرجه النسائي ، عن محمود بن لبيد قال :
« أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات
جميعا ، فقام مغضبا ، فقال : أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم » (١) .
وواضح أن غضب النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان لأن المطلق قد
جمع التطليقات الثلاث ، وهذا يدل على أن ايقاع الطلاق على هذه الصفة
بدعي غير مشروع ، وكل ما كان كذلك يرد ولا يترتب عليه أثر ، بدليل : -
قوله صلى الله عليه وسلم « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو
رد » (٢) .

فالطلاق الثلاث يرد ولا يترتب عليه أثر ، وهو المدعى (١) .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل من عدة وجوه :-

الوجه الاول : القول بأن ايقاع الطلاق على خلاف ما جاء في الآيتين
غير جائز ، هذا مسلم ولكن ليس هو محل النزاع ، وإنما النزاع في أن من
أوقع الطلاق على هذا النحو مع كونه إنما هل يقع طلاقه أم لا ؟ أنتم تقولون
لا يقع ، ولا يوجد في الآيتين ما يدل على ذلك ، والنبي صلى الله عليه وسلم

-
- (٨) سورة البقرة الآية رقم ٢٢٩ .
(٩) سنن النسائي ج ٦ ص ١٤٢ ط التجارية
(١٠) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٢
(١١) صيغ هذا الدليل بتصرف من مجموع ما جاء في / فتح الباري ج ٩
ص ٥٥ ط الانوار المحمدية والقرطبي ج ٣ ص ١٢٩

هو المبين للكتاب ، وقد وقع الطلاق اثلاث في عهده ولم يحكم بالغاء أثر
هذا الطلاق وانما حكم بوقوعه ثلاثا أو واحدة على خلاف بين العلماء سيأتي
مبسوطا في أدلة اصحاب المذاهب الاخرى .

اما حديث محمود بن نبيد ، فليس فيه الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد
غضب من ايقاع الثلاث مجموعته وهذا يدل على تحريم ذلك وقد قدمنا بأن
هذا ليس محل النزاع ، والتحريم لا يستلزم عدم الوقوع وليس في الحديث
ما يشير الى أن النبي ص لم يوقع ذلك (*) .

الوجه الثاني : انقول بأن الطلاق الثلاث بدعي ، والبدعي لا يرتب
عليه أثر ، غير مسلم ، وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قد أوقع الطلاق
في الحيض ، وهو بدعي بأجماع العلماء .

فقد روى مسلم بسنده ، عن نافع عن ابن عمر : -

« أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال له رسول الله صلى
الله عليه وسلم : مرد فليراجعها ثم ليركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ، ثم
ان شاء أمسك بعد وان شاء طلق قبل أن يمس ، فتلك العدة انتى أمر الله عز
وجل أن يطلق النساء (١٢) .

فرسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوقع هذا الطلاق مع أنه بدعي ،
بدليل أنه قد أمر ابن عمر بالمراجعة ، والمراجعة لا تكون الا بعد طلاق
قد وقع .

وقد ورد على ذلك اعتراض أورده النووي في شرح مسلم فقال :
فان قيل المراد بالرجعة الرجعة اللغوية ، وهي الرد الى حالها الاول ،
لا أن تحتسب عليه طلقه ، قلنا هذا غلط لوجهين : -

(١٢) صحيح مسلم بهامش شرح النووي ج ١٠ ص ٥٩ وما بعدها .

أحدهما : أن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على حمله على الحقيقة اللغوية كما تقرر في أصول الفقه .

الثاني : أن ابن عمر صرح في روايات مسلم وغيره بأنه حسبها عليه طلاقه (١٣) .

ويعني بذلك ما جاء في روايات أخرى لمسلم ، منها :-

مارواه بسنده ، عن أنس بن سيرين ، وفيها :-

أن أنس قال لابن عمر : فأعتددت بتلك التغطية التي طلقت وهي حائض ؟

قال : مالي لا أعتد بها وإن كنت قد عجزت واستحقت ؟ (١٤) .

وروى البخاري بسنده ، عن سعيد ابن جبير عن ابن عمر قال : وحسبت علي بتطبيقه ، (١٥) .

وعورضت هذه الروايات ، بما رواه أبو داود بسنده عن أبي الزبير ، وفيها :-

قال عبدالله : فردها علي ولم يرها شيئا (١٦) .

قالوا : صريحة في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبر هذه التغطية . ورد الشافعي رحمه الله تعالى ذلك ، بحمل قوله « لم يرها شيئا » على معنى أن لم يعدها شيئا صوابا غير خطأ ، بل يؤمر صاحبه أن لا يقيم عليه لأنه أمر بالمراجعة ، ولو كان طلقها طاهرا لم يؤمر بذلك ، فهو كما يقال للرجل إذا أخطأ في فعله أو أخطأ في جوابه لم يصنع شيئا ، أي لم يصنع شيئا صوابا . (١٧) .

(١٣) شرح مسم ج ١٠ ص ٦٠ .

(١٤) هامش النووي ج ١٠ ص ٦٨ .

(١٥) هامش الفتح ج ٩ ص ٢٨٢ .

(١٦) سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٥٦ ط المكتبة التجارية .

(١٧) الفتح ج ٩ ص ٢٨٣ .

قال ابو داود : روى هذا الحديث جماعه - ذكرهم في السنن -
وقد فعل الشافعي ذلك للجمع بين الروايات المتعارضة حتى لا تطرح
رواية ابي الزبير ، والا فان العلماء قد تكلموا في هذه الرواية •
والأحاديث كلها على خلاف ما قال ابو الزبير (١٨) •
وقال الخطابي : قال أهل الحديث : لم يرو أبو الزبير حديثا أنكر
من هذا (١٩) •

وقال ابن عبد البر : قوله « ولم يرها شيئا » ، منكر ، لم يقله غير ابي
الزبير ، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف بمن أثبت منه •
وقال الشافعي : نافع أثبت من ابي الزبير ، والأثبت من الحدين أولي
ان يؤخذ به اذا تخالفا (٢٠) •

وقد صدق الشافعي ، فنافع حجه بالاتفاق ، أما أبو الزبير فمدلس ثم
هو مختلف في توثيقه وثقة ابن معين وغيره ، وضعفه آخرون ، تكلم فيه شعبه
وقال أبو زرعه وأبو حاتم لا يحتج به (٢١) •
وقد حاول ابن خزم ، جعل احتساب التلقيح من رأي ابن عمر ،
وذلك اعتمادا على ما جاء في بعض روايات مسلم ، وحسبت لها التلقيح التي
طلقتها (٢٢) •

قال : فلم يقل بأن الرسول صلى الله عليه وسلم حسبها أوامر بأحسابها
وانما هو اخبار عن نفسه ، ولا حجة في فعله ولا فعل احد دون رسول الله
صلى الله عليه وسلم (٢٣) •

-
- (١٨) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٥٦ •
(١٩) معالم السنن للخطابي ج ٣ ص ٤٣٥ ط والمطبعة العلمية بحلب •
(٢٠) الفتح ج ٩ ص ٢٨٣ •
(٢١) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ ص ١٣٥ ط الخانجي •
(٢٢) هامش النوري ج ١٠ ص ٦٥ •
(٢٣) المحلى ج ١٠ ص ١٦٥ •

الا انه فاته أن رواية البخاري قد جاء بلفظ « حسبت علي » وقد
سبقت •

فمن الذي يكون قد حسبها عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟
على ان الذي يقطع كل احتمال ، ما رواه الدارقطني بسنده من طريق
شعبة عن أنس بن سيرين •
قال : سمعت ابن عمر يقول اطلقت امرأتي وهي حائض الحديث ••
وفيه ، قال : فقال عمر :

يا رسول الله افتحسب بتلك التطلقه ؟ قال : نعم (٢٤) •
قال الحافظ ابن حجر : رجاله الى شعبة ثقات (٢٥) •
أما شعبه فهو أشهر من ان يعرف ، وأما انس بن سيرين فهو من
رجال البخاري ومسلم •

وهذا الحديث صريح في أن النبي صلى الله عليه وسلم ، هو الذي
احتسبها عليه •

اذا ثبت هذا كله ، وثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوقع الطلاق
البدعي المجمع عليه وهو الطلاق في الحيض ، فلا يبقى هناك وجه للاحتجاج
بأن الطلاق الثلاث لا يقع بدعي على أن وسبب الطلاق الثلاث بالبدع أمر
مختلف فيه بين العلماء ، فقد ذهب الشافعي وغيره الى أنه ليس بدعي وبذلك
قال ابن حزم أيضا وقد توسع في الاستدلال على ذلك وأفاض (٢٦) •

الوجه الثالث : ان ما نهى عنه الشارع لا يستلزم حتما عدم ترتب آثاره
عليه عند ايقاعه ، فهناك أمور كثيرة نهى الشارع عنها ولم يمنع ذلك من
ترتب آثارها عليها عند ايقاعها ، ومن ذلك ما هو في نطاق الانكحة ، وقد تقدم

(٢٤) سنن الدارقطني ص ٤٢٧ ط مطبعة الانصاري / دلهي •

(٢٥) الفتح ج ٩ ص ٢٨٣ •

(٢٦) المحلى ج ١٠ ص ١٦٧ وما بعدها •

الطلاق في الحيض ، ومثل ذلك الظهار وصفه الله تعالى بقوله « وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً » (٢٦) .

فوصف الله تعالى له بهذا الوصف يقتضي النهي عنه ، والنهي يدل على التحريم ، ومع ذلك فتحريم الظهار لم يستلزم عدم ترتب الاثر عليه عند ايقاعه ، وانما وجدنا عكس ذلك نصاً ، فمن أوقع الظهار حرم عليه المس حتى يكفر ، قال تعالى : -

الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قلوا فتحريم رقبه مسن قبل أن يتماسا « الآية » والطلاق اثلاث كذلك ان قلنا بتحريمه تترتب اثاره عليه مع ارتكاب موقعه الحرمة (٢٧) .

وقد ذكر الطحاوي الظهار كنظير للطلاق الثلاث في معرض بحثه لهذه المسألة والشوكاني جمع رساله في الموضوع ونقل كلام الطحاوي ، وتوهم أنه يقصد من ذكر الظهار قياس الطلاق الثلاث عليه ، لذلك رد عليه ، فقال :

فاته الفارق في البيع والنكاح ، فانهما عقدان ابتدائيان لا طارئان على العقدين التامين بخلاف الظهار والطلاق فانهما طارئان على العقدين التامين ، فيصح قياس الطلاق على الظهار لو كان الى التماس حاجة (٢٨) .

والشوكاني قصد من ذكر البيع والنكاح نقض العله في قياس الطلاق الثلاث على الظهار ، ورواه الكوثري بأن ما ذكره لا ينقض العله ، ذلك لوجود فارق بين البيع والنكاح وبين الطلاق الثلاث لذلك لم يترتب أثرها كما أنه لا يصح قياس الطلاق عليها ، وهذا الفارق متف بين الظهار والطلاق الثلاث فيصح قياس الطلاق على الظهار لو أريد ذلك .

(٢٧) سورة المجادلة آية رقم ٢ .

(٢٨) المجادلة آية رقم ٣ .

(٢٩) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٥ .

(٣٠) الاشفاق على أحكام الطلاق للكوثري ص ٤٠ ط مطبعة مجلة الاسلام .

أدلة المذهب الثاني

قال تعالى : « الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بأحسان » (٣١) .

ووجه الدلالة في الآية : ان الله تعالى قد بين فيها كيفية ايقاع الطلاق ، ولفظ « مرتان » فيها يقتضي ايقاع الطلاق مرة بعد أخرى ، وما كان كذلك لا يملك المكلف ايقاع مراته جملة واحدة ، فان فعل ذلك وقرن بايقاع الطلاق ذكر العدد فقال « أنت طالق ثلاثا » كان طلقه واحدة رجعية ، وذلك لانه لم يوقع الطلاق الا مرة مرة ، وهذا ما تقتضيه اللغة والعرف ، ولذلك نظائر كثيرة ، منها •

لو قال الملاعن : أشهد بالله أربع مرات أنني لمن الصادقين ، كان ذلك مرة واحدة ، الا اذا أتى بالشهادة مرة بعد أخرى •

ولو قال في القسم : أقسم بالله خمسين يمينا ان هذا قائله ، كان ذلك يمينا واحد ، الا اذا أتى بالقسم مرة بعد أخرى •

ولو قال المقر بالزنا : أقرب أربع مرات أنني زنت ، كان ذلك اقرا را واحدا ، حتى يكرر الاقرار مرة بعد أخرى •

وقوله صلى الله عليه وسلم « من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عن خطاياه ولو كانت كزبد البحر » • فلو قال قائل سبحان الله وبحمده مائة مرة ، كان ذلك مرة واحدة ، ولا يحصل على الثواب المنصوص عليه الا اذا أتى بذلك مرة بعد مرة • وكذلك قوله تعالى « ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات » •

(٣١) سورة البقرة آية رقم ٢٢٩ •

فلو قال شخص أستاذ ثلاث مرات لم يكن ذلك الا مرة واحدة ، الا اذا نطق بالاستئذان مرة بعد أخرى .
فاذا ثبت ذلك كان ما معنا من الطلاق نظيره ، فاذا قال « أنت طالق لا يقع بهذه الصيغة الا طلقة واحدة رجعية وهو المدعى (٣٢) » .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل ، بأن الاستدلال بالآية قائم على أساس أن لفظ « مرتين » هو بمعنى الاثبات بالشيء مرة بعد أخرى ، وكان للاستدلال بالآية على هذا النحو ما يبرره لو أن هذا اللفظ لم يستعمل الا في هذا المعنى ، الا أنه كما استعمل في هذا المعنى فقد استعمل في معنى آخر وهو المضاعفة .

قال تعالى ، في حق مؤمنى أهل الكتاب : -

« أولئك يؤتون أجرهم مرتين » (٣٣) .
فان أحدا لم يقل بأن معنى ذلك هو اثباتهم أجرهم مرة بعد أخرى ، وانما المعنى مضاعفة الأجر في المرة الواحدة من الاثبات ، فسمى الضعفين الاثنين مرتين .

وقال تعالى ، في أزواج رسوله عليه السلام : -

« ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتيها أجرها مرتين » (٣٤) .
فانه ليس معناه نؤتيها أجرها مرة بعد أخرى ، وانما نعطيها مرة واحدة أجرين ، فالمرتان واقعتان على الاجرين المعطيين مرة واحدة .
وفي البخاري ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(٣٢) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٧-٤٨

(٣٣) سورة القصص آية رقم ٥٤ .

« اذا نصح العبد سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين »^(٣٥) .
والمعنى هنا المضاعفه أيضا ، فالتعدد قد وقع على المعطى وهو الأجر ،
لأعلى العطاء .

وفي البخاري أيضا ، قوله صلى الله عليه وسلم
« ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين ، الرجل تكون له الامه . » الحديث ،^(٣٦)
وهذا كسابقه .

وبهذا يتبين بأنه ليس من خصوص المرتين التفريق بينهما ، ولذلك
تعددت معاني استعمالها في اللغة كما نطق بذلك الكتاب والسنة .

فإذا تقرر هذا ، لم يعد هناك وجه للتمسك بلفظ « مرتان » في الآية
ما دام استعمال هذا اللفظ لم يقتصر على المعنى الذي ذكرناه ، ويبقى اللفظ
محتملا للأمرين معا ، وانما يرجح أحدهما على الآخر ما يحتف بالآيه من
قرائن مرجحه ، كسبب نزول الآية وكيفية فهم أهل اللغة الذين عاصروا
النزول للفظ المرتين فيها .

ونحن نقول ان لفظ مرتين في الآية قد استعمل على المعنى الذى
ذكرناه ، وان كان هذا لا يمنع من أنه قد اشير به الى المعنى الآخر أيضا ،
فيكون لفظ « مرتان » بمعنى اثنتين وتكون الآية قد سبقت لبيان عدد الطلقات
التي يملكها الزوج ، فان قيل لم عدل الله تعالى عن الايجاز كأن يقول
« الطلاق ثلاث تطلقات » الى هذا الاطناب الذي شاهده في الآية ؟ قلنا أنه
قد عدل عن التعبير الموجز الى تعبير آخر مرادف له أطول منه ليشير بما
يتضمنه لفظ المرتين من معنى التفريق الى قضية أخرى ، وهي الارشاد الى
أحسن السبل لابقاع ما يملكه الزوج من الطلقات ، وهو ايقاعها مفرقه حتى

(٣٥) البخاري بهامش الفتح ج ٥ ص ١٠٨ .

(٣٦) البخاري بهامش الفتح ج ٦ ص ٨٨ .

يمكن تلافي الاثر عند الندم ، وبذلك يتبين بأن الآية الكريمة قد تضمنت قضيتين منفصلتين ، احدهما بيان عدد الطلقات التي يملكها الزوج ، وهي القضية التي سبقت الآية لاجلها أصلاً بدليل سبب نزولها .

فقد نزلت هذه الآية في رجل قال لزوجته في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، لا أدريك ولا أدعك تحلين ، قالت : وكيف ؟ قال : أطلقك ، فإذا دنا مضى عدتك راجعتك . وقد كان الطلاق في الجاهلية غير محدد والعدد معلومة واستمر ذلك في صدر الاسلام فلما وقعت هذه الحادثة ، ذهبَت المرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت لها ذلك ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيانا لعدد الطلاق الذي للمرأة أن يرتجع فيه زوجته دون مهر وولي ونسخ ما كانوا عليه (٣٧) .

والثانية : الارشاد الى كيفية ايقاع الطلاق بتفريقه ، بما تضمنه لفظ المرتين من المعنى الآخر وهو التفريق .

ويدل عليه فهم الصحابة لذلك من الآية ، كابن مسعود وابن عباس وغيرهم (٣٨) .

وعليه فإذا أوقع الرجل الطلاق الثلاث دفعة ، وقع وترتب عليه أثره وليس في الآية ما يمنع من ترتب هذا الأثر لان لفظ مرتين بمعنى اثنتين حيث أن الآية قد سبقت أصلاً لبيان العدد ، الا أنه أثم لمخالفته الارشاد بالتفريق المشار اليه بلفظ المرتين المتضمن لهذا المعنى والذي استعمل بدلا من العدد الصريح .

ويدل على صحة هذا الفهم للفظ الآية ، ان هذا هو ما فهمه منها كبار

(٣٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٦ .

(٣٨) المصدر السابق .

الصحابه وفقهاؤهم الذين عاصروا نزولها ، وهم حجة في اللغة وفي فهمهم
لا نرعى اليه الفاظها من المعاني .

فقد روى البيهقي ، عن أنس ابن مالك قول :
قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : في الرجل يطلق امرأته ثلاثاً
قبل ان يدخل بها ، قال :
وهي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ، وكان اذا أتى به
أوجعه (٣٩) .

وروى مسلم بسنده ، عن ابن عمر رضي الله عنهما ، انه كان اذا سئل
عن الطلاق في الحيض ، قال :

أما أنت - اي ان كنت - طلقت أمراًك مرة او مرتين فان رسول
الله صلى الله عليه وسلم أمرني بهذا - يعني المراجعة - وان كنت قد طلقتها
ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك وعصيت ربك فيما أمرك به من
طلاق أمراًك (٤٠) .

وروى الطحاوي بسنده ، عن مالك بن الحارث .

قال جاء رجل الى ابن عباس فقال : ان عمي طلق امرأته ثلاثاً ، فقال :
ان عمك عصى الله فأندمه الله وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً (٤١) .
ومثل ذلك عن كثير من الصحابه كثير .

فهؤلاء كبار الصحابه وفقهاؤهم قد فهموا من لفظ المرتين في الآية
الدلالة على العدد ولذلك قالوا بوقوع الثلاث ، فلو كان في اللفظ ما يمنع
من ذلك لما خفي عليهم .

(٣٩) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٤ .

(٤٠) صحيح مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٦٢ .

(٤١) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٧ .

ثم هم صرحوا بمعصية موقع الثلاث دفعة ، كما هو واضح من تأديب
عمر للمطلق ومن صريح لفظي ابن عمر وابن عباس ، فدل ذلك على أن
هذه قضية أخرى لا تستلزم عدم الوقوع •

فإن كانت المسألة مسألة لغة فهم أهل اللغة وعندهم تؤخذ ، وإن كانت
مسألة فهم لما ترمي إليه ألفاظ القرآن من المعاني فهم أقدر الناس على فهم
ذلك ، لمعاصرتهم لنزوله وملازمتهم للرسول الكريم عليه السلام الذي
أنزل عليه •

ثم إن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد ، وإنما الحديث السابق الذي رواه
النسائي عن محمود ابن لبيد ، والذي ذكر فيه غضب النبي صلى الله عليه
وسلم من إيقاع الثلاث مجموعة ، يكاد يكون ناطقاً بهذا ، إذ لسائل أن
يسأل لماذا اغضب النبي صلى الله عليه وسلم أن لم تكن الثلاثة المجموعة قد
وقعت ؟ •

ففضبه عليه السلام دليل على أن الثلاث قد ترتب عليها أثرها ، إذ لو
كان ما تلفظ به المطلق لم يترتب عليه أثر أصلاً ، أو كان أثره واحدة رجعية
لما كان هناك ما يستدعي غضبه عليه السلام حيث أنه في الصورة الأولى لم
يفعل شيئاً ، وفي الثانية إنما فعل ما أمره الله تعالى ، غاية ما في الأمر أنه قد
أخطأ في استعمال الصيغة فاستعملها في غير محلها وهذا يقتضي تنبيهه ولكن
لا يستدعي الغضب ، فقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنسبة
لكثيرين غيره فقال لخطيب لم يحسن التعبير « بش خطيب القوم أنت » ونبهه
إلى موطن خطئه ، وقال لآخر فسر كلمة على غير وجهها « ما أجهلك بلغة
قومك » ونبهه على موضع الخطأ • ويدل على ما قلناه ، أن النبي صلى الله عليه

(٤٢) البخاري بهامش الفتح ج ٩ ص ٢٩٤ / ومسم لها مش النووي ج ١٠
ص ١٢١ •

وسلم لم يغضب في حادثة عويمر العجلاني ، التي لأعن فيها زوجته وذكرت في الصحيحين وقد جاء فيها •

« كذبت عليها يارسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا الحديث » (٤٢) •

فلم يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك ، لان طلاقه لم يترتب عليه أثر حيث أن الفرقة قد حصلت باللعان • وسكوته صلى الله عليه وسلم وعدم تخطأته دليل على أن ما قاله غير ممتنع لغة ولا متعارض مع نلفظ المرتين في الآية •

وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا اللفظ لا يقع به الا واحدة ، دليل على أنه يقع ثلاثا والا لبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك • لان عويمرا حينما قال « هي طالق ثلاثا » كان لاشك يعتقد ان زوجته مازالت على ذمته والا لم يكن هناك داع لهذا الطلاق ، وهو يقصد من ذلك أباتها بذلك اللفظ وهكذا فهم الناس ، فلو كان هذا اللفظ لا تحصل به اليبون لبين ذلك عليه السلام ولما تركهم يتوهمون ذلك ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز •

أما ما أورده العلامة بن القيم من نظائر فما معنا ليس جار مجراها فاما التهليل ونحوه من التكبير والتحميد وما الى ذلك ، فهي عبادات ، الثواب فيها على قدر المشقة فما لم تحصل المشقة المترتبة على التكرار لا يحصل الثواب المطلوب وانما يحصل من الثواب بقدر المشقة التي بذلت ، والطلاق ليس بعبادة فهو ليس بنظير لما سبق •

وأما الاقرار في الزنا والحلف في اللعان والقسامة ، فالعدد فيها للتأكيد ولا يحصل ذلك التأكيد الا بالتكرار ، والعدد في الطلاق ليس للتأكيد فهو ليس بنظير ذلك (٤٣) • بل على العكس اذا كان الطلاق متتابعاً وكان الغرض من هذا التابع التأكيد فإنه لا يقع الا واحدة •

(٤٣) الاشفاق ص ٢٨ •

أما الاستئذان فإن التكرار فيه أمر أقتضاه القصد والعرف وهذا وراء مانحن فيه •

بقي أن يقال لأصحاب هذا المذهب لو قال شخص ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، فهل يقع ذلك ثلاثاً ! فإن قالوا كلا ، وهذا هو مذهبهم قيل لهم فلماذا لا يقع ثلاثاً مع أن الطلاق قد وقع مرة بعد أخرى كما حملتم عليه لفظ المرتين في الآية ؟ • لم يكن أمامهم في هذه الحالة إلا أن يقولوا : إن إيقاع أكثر من طلاق في طهر بدعة ، والبدعة ترد إلى السنة ، فيجيب عليهم بأنه قد سبق في مناقشة دليل المذهب السابق أثبات أن الطلاق البدعي يترتب عليه أثره •

بعد ما سبق كله يتبين بأنه لم يبق في الآية ما يمسك به أصحاب هذا المذهب للاحتجاج به على مدعاهم •

ب - الأدلة من السنة الدليل الأول

١ - حديث ابن عمر ، علي رواية من روى ، أنه طلق امرأته ثلاثاً ، وأنه عليه السلام أمره برجعتها وأحسبت له واحدة (٤٤) •

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل بأن العلماء قد بينوا أن الرواية التي جاء فيها أن ابن عمر طلق زوجته وهي حائض ثلاثاً غلط (٤٥) • وأن الصحيح هي الرواية التي جاء فيها أنه طلق واحدة •

(٤٥) انظر شرح مسلم ج ١٠ ص ٦٣ / والزرقاني على الموطأ ج ٣ ص ٢٠ ط مصطفى محمد •

وقد روى ذلك مسلم من عدة طرق وأخرجها البيهقي والدارقطني وغيرهما كذلك (٤٦) .

كما ان الرواية التي استدلوا بها قد أخرجها الدارقطني من طريق عمار الدهني عن ابي الزبير قال :

« سألت ابن عمر عن رجل طلق أمراة ثلاثا وهي حائض ، فقال : أتعرف ابن عمر ؟ قلت نعم ، قال طلقت أمراة ثلاثا وهي حائض فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الى السنة . »

وقد طعن الدارقطني في سند هذا الحديث ، ثم قال : والمحفوظ أن ابن عمر طلق أمراة واحدة في الحيض . وعلى ذلك فهذا الدليل لا تقوم به حجة .

الدليل الثاني

٢ - روى أحمد بسنده ، من طريق محمد بن اسحاق قال : حدثني داود بن الحصين عن عكرمة مولى ابن عباس ، عن ابن عباس قال : « طلق ركانه ابن عبد يزيد أخو بني المطلب أمراة ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا ، قال : فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتهما ؟ قال : طلقتهما ثلاثا ، قال : فقال : في مجلس واحد ؟ قل : نعم ، قال : فأنا تلك واحدة فأرجعها ان شئت ، قال : فراجعها . » فكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر ، صحح الامام احمد هذا الحديث وحسنه (٤٨) .

(٤٧) انظر صحيح مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٦٠ وما بعدها / سنن

البيهقي ج ٧ ص ٣٢٦ / سنن الدارقطني ص ٤٣٦ .

(٤٨) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦ .

(٤٩) سنن ابي داود ج ٢ ص ٣٥٩ .

وقد أخرج هذا الحديث أبو داود عن طريق ابن جريج عن بعض بني أبي رافع (٤٩) .

• ووجه الدلالة من هذا الحديث واضح أيضا •

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بأن العلماء قد تكلموا فيه •

قال النووي : أما الرواية التي رواها المخالفون ، ان ركانه قد طلق ثلاثا فجعلها واحدة ، فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين (٥٠) .

والنووي في غالب ظني يقصد رواية أبي داود ، لأنها جاءت من طريق ابن جريج عن بعض بني رافع ، فابن جريج لم يسم من روى عنه والمجهول لا تقوم به حجة (٥١) .

أما رواية الامام أحمد فليس فيها راو مجهول العين ، الا اذا قصد جهالة العدالة •

فان في سندها راويين اختلف فيهما العلماء وهما محمد بن اسحاق صاحب المغازي ، وشيخه داود بن الحصين •

أما محمد بن اسحاق ، فقد وثقه جماعة من العلماء منهم شعبه ووثقه ابن معين مرة ، وقال أحمد هو حسن الحديث ، الا انه قال كثير التدليس جدا ، قيل له فاذا قال أخبرني وحدثني فهو ثقة ؟ قال : هو يقول أخبرني

(٤٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٩ •

(٤٧) المصدر السابق ص ٤٢٧ •

(٥٠) شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ •

(٥١) معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٦ / والمحلى ج ١٠ ص ١٦٨ •

ويخالف . وتكلم فيه غير واحد من العلماء ، كذبة جماعة منهم عروة ابن هشام ومالك وسليمان التيمي والقطان ، وقال الدارقطني : لا يحتج به وقال النسائي وغيره ليس بالقوي ، وقال ابن معين مرة ليس بذلك (٥٢) .

أما داود ابن الحصين ، فقد وثقه ابن معين وغيره ، وقال النسائي وغيره لا بأس به ، وتكلم فيه جماعة من العلماء . فقد ضعفه عباس الدوري ، وقال ابن عيينه كنا نتقي حديثه ، وقال علي ابن المديني وأبو داود أحاديثه عن عكرمة مناكير ، وقال أبو حاتم لولا ان مالكا روى عنه لترك حديثه ، وقال أبو زرعة لعين (٥٣) ، .

وقال الخطابي حديث ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس ، نسخة قد ضعف أمره علي ابن المديني وغيره من علماء الحديث (٥٤) . فمن هذا يتبين ان حديث الامام احمد ان صح اسناده عنده فهو عند غيره ليس كذلك .

وقد دأب الكثير على نقل مذكره الحافظ ابن حجر في الفتح حول حديث الامام أحمد واعتمدوه في الرد على من خالفهم ، ونظروا لاهميته فأنى سأنقله وأبين مافيه حتى يتضح الى أي مدى يصح الاعتماد على حديث الامام أحمد كدليل في هذه المسألة .

قال الحافظ :

الحديث نص في المسألة لا يقبل التأويل الذي في غيره من الروايات الآتي ذكرها ، وقد أجابوا عنه بأربعة أشياء :

أحدها : أن محمد بن اسحاق وشيخه مختلف فيهما ، وأجيب بأنهم أحتجوا في عدة من الاحكام بمثل هذا الاسناد ، كحديث « أن النبي صلى الله

(٥٢) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢١ وما بعدها .

(٥٣) الميزان ج ١ ص ٣١٧ .

(٥٤) معالم السنن ج ٣ ص ٢٥٩ .

عليه وسلم ، رد على أبي العاص ابن الربيع زينب أخته بالنكاح الاول ، .
وليس كل مختلف فيه مردودا (٥٥) .

هذا ما ذكره الحافظ وهو يتضمن ثلاثة أمور وهي :

ان هذا الحديث نص لا يقبل التأويل ، وان العلماء أحتجوا بمثل هذا
الاسناد ، وان ليس كل مختلف فيه مردودا .

أما قوله : بأن الفقهاء استدلوا بمثل هذا الاسناد ، فهذا لا يعني أن
كاف لاعتماد دليلا ورفض ماعداه ؟ الواقع ان هذا لا يكفي ، وانما يشترط
أولا ثبوت صحته وخلوه من معارض ، وصحة هذا الحديث محل خلاف
بين العلماء كما سبق بيانه ، والمعارض موجود وهو حديث البتة ، والحافظ
ابن حجر نفسه قد أعترف بمعارضة هذا الحديث لحديث الامام أحمد وحمله
عليه كما سيأتي في بيان الامر الثالث .

أما قوله : بأن الفقهاء استدلوا بمثل هذا الاسناد ، فهذا لا يعني ان
انظمن في مثل هذا السند . بل ان للخصم أن يرد الاستدلال بهذا الحديث
اذ كان لديه معارض .

ولنأخذ مثلا نفس الحديث الذي ذكره الحافظ ، فقد أستدل به
الشافعية وردده الحنفية . ولكي يتضح الموضوع نذكر المسألة باختصار .

صورة المسألة رجل كافر أسلمت زوجته المدخول بها أولا ثم أسلم
هو بعد ذلك ، لاختلاف بين العلماء في أن إسلامه ان كان بعد انقضاء العدة
فلا يعود اليها الا بعقد جديد . ولكنهم اختلفوا اذا كان إسلامه قبل انقضاء
العدة ، فذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء ، الى أنه يعود اليها على نكاحها
الأول ، اي من غير عقد جديد (٥٦) .

(٥٥) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٠ .

(٥٦) شرح المنهج ج ٢ ص ٤٦ ط عيسى الجلبى .

وأستدل بالحديث الذي ذكره الحافظ ، وقد أخرجه أبو داود
والبيهقي ، من طريق محمد ابن اسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة
ابن عباس قال :

« رد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على ابي العاص بن النكاح
الاول .. الحديث (٥٧) » .

وخالف أبو حنيفة وبعض الفقهاء ، فذهبوا الى أنه لا يعود انبها الا
بعقد جديد (٥٨) . وردوا الحديث الذي أستدل به الشافعي بطعنهم في
محمد ابن اسحاق وشيخه ، وعارضوه بما أخرجه الترمذي وابن ماجه
عن حجاج ابن أرطاه عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده « أن النبي صلى
الله عليه وسلم رد زينب على ابي العاص بنكاح جديد » (٥٩) . وهذا الحديث
فيه مقال أيضا ولست الآن بصدد تحقيق هذه المسألة وانما ذكرتها لابين بأن
استدلال الشافعي بحديث في سنده محمد ابن اسحاق في مسألة لم يثبت عنده

« أخبرنا عمي محمد ابن علي ابن شافع عن عبد الله ابن علي ابن
السب عن نافع بن عمير بن عبد يزيد ، ان ركانه بن عبد يزيد طلق امرأته
سهيمة البتة ، ثم أتى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ان طلقت امرأتي
سهيمة البتة ، والله ما أردت الا واحدة ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ،
لركانك : والله ما أردت الا واحدة ؟ فقال ركانه : والله ما أردت الا واحدة ،
فردها اليه النبي صلى الله عليه وسلم ، فطلقها الثانية في زمان عمر ، والثالثة
في زمان عثمان رضي الله عنهما (٦٠) » .

(٥٧) سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٧٢ / وسنن البيهقي ج ٧ ص ١٨٧ .

(٥٨) البحر الرائف ج ٢ ص ١٧٦ ط المطبعة العلمية .

(٥٩) أنظر نصب الراية ج ٣ ص ٢٠٩ ط المجلس العلمي .

(٦٠) الام للشافعي ج ٥ ص ٢٤٢ ط الشعب .

وروى هذا الحديث أبو داود من طريقين عن الشافعي ، وثلاثة عن الزبير بن سعيده ، وصححه (٦١) والزيبر بن سعيده وإن اختلف فيه إلا أنه لم ينفرد برواية هذا الحديث فقد رواه الشافعي أيضا كما سبق وهي شاهد لرواية الزبير فلا مانع من تصحيحها .
وأخرجه الدارقطني وصححه (٦٢) وكذا صححه ابن ماجه وابن حبان والحاكم .

فهذا الحديث قد عارض حديث الامام احمد ، وقد جاء فيه أن مكانه قد طلق البتة والبتة ولفظ ابنة يحتمل الثلاثة وغيرها ، وأحلاف النبي صلى الله عليه وسلم له أنه ما أراد إلا واحدة دليل على أنه لو أراد اثلاثة لوقعت والا لما كان لتحليفه معنى (٦٣) . وقد أعترض العلامة ابن القيم على هذا فيها ما هو أحسن منه أو مثله يعارضه لا يعني الزام الشافعي ولا غيره بكل حديث رواه محمد ابن أسحاق إذا كان هناك ما يعارضه كما في مسائلنا .

أما قوله وليس كل مختلف فيه مردودا ، فهو كما قال لكن عند عدم وجود معارض ، فإن وجد المعارض فإن كان أقوى منه قدم عليه ، وإن كان مثله فأما أن يجمع بينهما ولا ساقطا . وقد عارض هذا الحديث ، بما رواه الشافعي ، قال :

الحديث بقوله :

الأئمة الكبار العارفون بطل الحديث والفقهاء كالامام احمد وابي عبيد والبخاري ضعفوا حديث البتة وبينوا انه رواية قوم مجاهيل لم تعرف عدالتهم وضبطهم (٦٤) .

(٦١) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦٣ .

(٦٢) سنن الدارقطني ص ٤٣٩ .

(٦٣) انظر شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ .

(٦٤) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٧ .

وأجيب بأن الطعن في هذا الحديث بجهالة عدالة روايته وضبطهم مدفوع ، بأنهم أن كانوا مجهولين عند من ذكرهم من الأئمة فهم معروفون عند غيرهم من كبار الأئمة أيضا ومن عرف حجة علي من لم يعرف .
والا فكيف تفسر تصحيح من سبق من الأئمة لهذا الحديث مع ما هو معلوم من أن الحديث لا يسمى صحيحا الا اذا كان كل راو من رواه تام العدالة والضبط ؟ وقد صححه كذلك الحافظ بن عبد البر ، وهو من كبار الأئمة في هذا الشأن وقال :

رواية الشافعي لحديث ركانه عن عمه أتم ، وقد زاد زيادة لا تردّها الاصول فوجب قبولها ثقة ناقلها (٦٥) .

فهذا تصريح بتوثيق الرواة ، فكيف يصرح امام بتوثيق رواة لا يعرف عدالتهم وضبطهم ؟ على ان الشافعي نفسه قد صرح بتوثيق كل من محمد بن علي ، وعبد الله بن علي ، فقد روي حديثا آخر ، عن محمد بن علي عن عبد الله بن علي بن السائب ، فسأله السائل ، فقال : عمي ثقة وعبد الله بن علي ثقة (٦٦) .

أما نافع بن عجلون ، فقد اختلف فيه هل هو صحابي أو تابعي ، فان كان صحابيا فهو ليس بحاجة الى توثيق وان كان تابعا فهو من كبار التابعين يكنسي في مثله أن لا يذكر بجرح كيف وقد صرح بتوثيقه أبمن حبان (٦٧) .

وبهذا يتبين أن حديث البتة صحيح وحديث الامام احمد مختلف فيه فيقدم عليه حديث البتة قطعا .
على أننا لو أرخينا العنان ، فان أقصى ما يمكن ان يوجه من طعن الى

(٦٥) القرطبي ج ٣ ص ١٣٢ .

(٦٦) انظر الام الشافعي ج ٥ ص ١٥٦ .

(٦٧) براهين الكتاب والسنة ص ٣٦ .

حديث البتة أنه مختلف فيه صححه جماعة وضعفه آخرون وحديث الامام أحمد كذلك .

وعليه فاما أن نأخذ بقول المضعفين فلا يكون أى من الحديثين صالحا للاحتجاج به ، وأما أن نأخذ بقول المصححين ، وحيثئذ أما ان نسلك بهما سبيل انتعاض فيتساقطا ، وأختار هذه الطريقة الزرقاني (٦٨) .

واما أن نسلك بهما طريق التوفيق وحيثئذ يحمل حديث الثلاث على حديث البتة ، ويكون راوي الثلاث اما رواه على المعنى دون اللفظ ، وذلك لان العلماء قد اختلفوا في البتة ، فقال بعضهم : هي ثلاث ، وقال بعضهم : هي واحدة ، ويحتمل أن يكون الراوي ممن يذهب مذهب الثلاث ، فحكى أنه قال : اني طلقها ثلاثا يريد البتة التي حكمها عنده حكم الثلاث ، وقد سلك هذه الطريقة الخطابي والنووي (٦٩) والحافظ ابن حجر ، وقال : وهو تعليل قوي ، لجواز أن يكون بعض رواة حمل البتة على الثلاث فقال طلقها ثلاثا ، فهذه النكته يقف الاستدلال بحديث ابن عباس (٧٠) . وعلى كل الاحوال فإن حديث الامام أحمد لم يعد فيه دليل لاصحاب هذا المذهب .

الدليل الثالث

روى مسلم بسنده ، عن طاوس عن ابن عباس قال :

« كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر ابن الخطاب واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيته عليهم ، فأمضاه عليهم » .

(٦٨) شرح الزرقاني على الموطأ ج ٣ ص ١٦٨ .

(٦٩) انظر معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٦ / وشرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ .

(٧٠) الفتح ج ٩ ص ٢٩٠ .

ورواه مسلم والدارقطني من عدة طريق عن طاوس « أن أبا الصهباء قال لابن عباس أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وثلاثا من أمانة عمر ؟ فقال ابن عباس : نعم ، (٧١) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضحة ، وهي ان الطلاق الثلاث كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك الى مضي ستين او ثلاث من عهد عمر يجعل واحدة ، ثم أمضاه عمر بعد ذلك على الناس ثلاثا لما رأى المصلحة في ذلك . ورأى عمر لا يقدم على ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وتتابع عليه الصحابة من بعده ، وبناء على ذلك ادعى العلامة ابن القيم اجماعا قديما على أن الثلاث تحسب واحدة ، وقال : ان هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والاجماع القديم ، ولم يأت بعده اجماع يبطله ، ولكن رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أن الناس قد أستهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم ايقاعه جملة واحدة ، فرأى من المصلحة عقوبتهم بأمانته عليهم (٧٢) .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

مناقشة هذا الدليل

أجيب عن حديث ابن عباس ، بعدة أجوبة

الاول : ان هذا الحديث موقوف على ابن عباس لانه ليس فيه ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بذلك فأقره ، ولا حاجة الا فيما صحح

(٧١) انظر مسلم هامش النوري ج ١٠ ص ٦٩ وما بعدها / وسنن الدارقطني وما بعدها .

(٧٢) انظر اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٨ / ٤٩ .

أنه عليه الصلاة والسلام قاله أو فعله أو علمه فلم ينكره ، وقد أجاب بهذا الجواب ابن حزم (٧٣) .

وتعقبه الحافظ ابن حجر بقوله : ان قول الصحابي كنا نفعل كذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في حكم المرفوع على الراجح حملا على أنه أطلع على ذلك فأقره ، لتوافر دواعيهم على السؤال عن جليل الأحكام وصغيرها (٧٤) .

وتعقب الشنقيطي تعقيب الحافظ فقال :

كونه في حكم المرفوع على الراجح لا يوجب له الرفع قطعا فإذا عارضه حديث مقطوع برفعه كان مقدما عليه قطعا (٧٥) .

وهذا تعقيب وجيه يؤيده أنه مادام قد اختلف في حكم هذا الحديث هل هو موقوف أو مرفوع ، فبمضى ذلك أنه مختلف في الاحتجاج به فإذا عارضه دليل فجمع على الاحتجاج به كالمرفوع قطعا ، قدم عليه ، كما سيأتي ذلك في أدلة الجمهور .

وابن حزم لم يتفرد بالقول بوقف مثل حديث ابن عباس ، فقد نقله النووي أيضا عن أبي بكر الاسماعيلي وغيره (٧٦) .

الثاني : ان هذا الحديث شاذ ، لان طائوس تفرد به مخالفا بذلك بقية أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه فتياه بوقوع الثلاث ، وهم سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو ابن دينار ومالك بن الحويرث ومحمد ابن أبياس بن البكير والنعمان ابن أبي عياش ، واذا تفرد الثقة بشيء مخالفا في ذلك الكثيرين

(٧٣) المحاج ١٠ ص ١٦٨/١٦٩ .

(٧٤) الفتح ج ٩ ص ٢٩٢ .

(٧٥) لزوم الطلاق الثلاث للخضر الشنقيطي ص ٢٢ ط المطبعة الوطنية / بعبان .

(٧٦) أنظر المجموع للنووي ج ١ ص ٦٠ ط المنيرية .

من الثقات كان ماتفرّد به شاذاً فيرد • وهذا الجواب لابن عبد البر (٧٧) •
والحق ان دعوى الشذوذ تقبل لو ان مخالفة طاوس لغيره من أصحاب
ابن عباس قد كانت في شيء واحد ، الا ان منقلبه طاوس هنا غير منقلبه غيره ،
اذ أن طاوس قد نقل الحديث ، وغيره قد نقل الفتيا ، فلا تعارض بين النقلين
فيندفع الشذوذ ، الا أنه يمكن القول هنا بأن مخالفة فتيا ابن عباس لروايته
قد نالت من قوتها ، ذلك وان كان كثير من العلماء يقولون بأن العبرة برواية
الراوي لا بفتياه ، فان هناك الكثير من كبار الائمة قد ذهبوا الى تضعيف
الحديث اذا أفنى رواية بخلافه قال بذلك الامام احمد وعلي بن المديني وابن
معين والقطان وغيرهم (٧٨) •

وقد سأل الانرم الامام أحمد عن حديث ابن عباس وقال له : بأي شيء
تدفعه ؟ قال : أدفعه برواية الناس عن ابن عباس من وجوه خلافه (٧٩) •

الثالث : ان هذا الحكم انما هو في صورة خاصة وهي الطلاق قبل
الدخول • وذلك بدليل ما جاء في احدى روايات ابي داود ، عن طاوس
« أن رجلاً يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس ، قال : أما علمت
أن الرجل كان اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرنا من خلافة عمر ؟ قال
ابن عباس : بلى ، الحديث (٨٠) • فتحمل الروايات المطلقة على هذه • وبهذا
أجاب اسحاق بن راهويه •

وهذا الجواب متعقب من ناحيتين •

أحدهما : ان التنصيص على بعض افراد العام في دليل لا يخالف حكمه

(٧٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٩ •

(٧٨) الاشفاق ص ٤٦ •

(٧٩) المعتن ج ٨ ص ٢٤٣ •

(٨٠) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦١ •

حكم العام لا يعتبر ذلك تخصيصاً (٨١) .

ثانيهما : ان هذه الرواية ضعيفة (٨٢) . وذلك لان أبا داود رواها من طريق أيوب عن غير واحد عن طاوس ، فأيوب لم يسم من روى عنه ولا تقوم بالمجهول حجة .

الرابع : يحمل قوله ثلاثاً على البتة كما تقدم في حديث ركانه سواء ، وهو من رواية ابن عباس أيضاً ، وبهذا أجاب الخطابي ، واستقواء الحافظ ابن حجر ، وقال : وهو قوي ، ويؤيده ادخال البخاري في هذا الباب - يعني باب من أجاز الطلاق الثلاث - الآثار التي فيها البتة والاحاديث التي فيها التصريح بالثلاث كأنه يشير الى عدم الفرق بينهما ، وأن البتة اذا أطلقت حملت على الثلاث الا اذا أراد المطلق واحدة ، فيقبل ، فكأن بعض رواه حمل لفظ البتة على الثلاث لاشتهار التسوية بينهما ، فرواها بلفظ الثلاث وانما المراد لفظ البتة ، وكانوا في العصر الاول يقبلون من قال أزدت بالبتة الواحدة ، فلما كان في عهد عمر أمضى الثلاث في ظاهر الحكم (٨٣) .

الخامس : ان هذا الحديث منسوخ ، وبذلك أجاب الشافعي والطحطاوي روى البيهقي بسنده عن الشافعي قال : فان كان معنى قول ابن عباس ان الثلاث كانت تحسب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدة ، يعني أنه بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، فالذي يشبه والله أعلم أن يكون ابن عباس قد علم أنه كان شيئاً فنسخ ، فان قيل فما يدل على ما وصفت ؟ قيل : لا يشبه أن يكون ابن عباس يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً ثم يخالفه بشيء لا يعلمه كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه خلاف (٨٤) .

(٨١) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٩ الحلبي .

(٨٢) انظر الجوهر النقي بهامش سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٩٩ .

(٨٣) الفتح ج ٩ ص ٢٩٢ / معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٧ .

(٨٤) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٨ .

- وقد ذكر ذلك الطحاوي وجعل النسخ مستند الاجماع (٨٥) .
وقد تعقب المازري هذا الجواب فقال : ما حاصله .

ان دعوى النسخ غلط لان عمر لا ينسخ ، فان اريد النسخ في زمن الحكم بعده ، فان قيل قد يجمع الصحابة ويقبل ذلك منهم ، قلنا انما يقبل الرسول فلا مانع ولكن هذا خلاف الظاهر لانه لو كان كذلك لما أخبر ببقاء ذلك لانه يستدل بأجماعهم على وجود نسخ أما انهم ينسخون فلا ، فان قيل أن النسخ قد ظهر في زمن عمر قلنا غلط لانه يكون قد حصل الاجماع على الغلط في زمن ابي بكر (٨٦) .

- وقد رد ابن حجر ذلك ، وقال هو متعقب في عدة مواضع .

أحدها : ان الذي ادعى نسخ الحكم لم يقل ان النسخ هو عمر حتى يلزم منه ما ذكر ، وانما قال : يشبه ان يكون ابن عباس علم شيئا من ذلك نسخه . اي أطلع على نسخ للحكم الذي رواه مرفوعا ولذلك أفتى بخلافه ، وقد سلم المازري في اثناء كلامه أن أجماعهم يدل على نسخ ، وهذا هو مراد من ادعى النسخ .

الثاني : انكار الخروج عن الظاهر عجيب ، فان الذي يحاول ان يجمع بالتأويل يرتكب خلاف الظاهر حتما .

الثالث : تغليظه من قال ، المراد ظهور النسخ عجيب أيضا ، لان المراد بظهوره انتشاره ، وكلام ابن عباس أنه كان يفعل في زمن ابي بكر ، محمول على ان الذي يفعله من لم يبلغه النسخ فلا يلزم ما ذكر من أجماعهم على الخلق (٨٧) .

- (٨٥) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٦ .
(٨٦) شرح مسلم ج ١٠ ص ٧٢/٧١ .
(٨٧) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١/٢٩٢ .

والذي يبدو لي أن ما أجاب به الشافعي والطحطاوي من دعوى النسخ هو الصواب ، أما ما تعقب به المازري فهو تعقيب كما تراه مرتبك ، سبق أنه تورط في دعوى اجماع قديم كالذي ادعاه ابن القيم ، ولذلك حاول انكار وجود نسخ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو حصول اجماع في زمن عمر ، وما أنكره هو فعله الشوكاني أيضا في رده على دعوى الشافعي للنسخ ، وتساؤل : اذا كان النسخ بدليل من كتاب أو سنة فما هو ؟ واذا كان بالاجماع فأين هو ؟ ثم أتى بعد ذلك بكلام أغف عن ذكره (٨١) .

أما دعوى الاجماع القديم فسأين حالا ما فيها ، وأما اثبات النسخ من السنة والاجماع في زمن عمر فسيأتي في أوامه الجمهور .

السادس : أما الاجماع القديم الذي ادعاه العلامة ابن القيم استنادا الى حديث ابن عباس فيه نظر شديد . وذلك لأن تفسير كلام ابن عباس على هذا النحو لا يقتصر على وهم في الفهم بل يتعداه الى تجهيل الصحابة الذين أخذ عنهم الدين ورمي لهم بما هو أسوأ من ذلك فابن القيم قد وصف ابن عباس « رض » بأنه جد الأمة وترجمان القرآن ، فإذا كان ابن عباس كذلك وهو كذلك لا شك في هذا ، فكيف يتصور ان يتخلى عنه علمه فجأة فيصبح غير عارف بأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة مقدم على رأي عمر فيتخلى عن ذلك كله ويفتي برأي عمر ، واذا كان الصحابة قد أجمعوا حقا قبل ذلك على خلاف رأي عمر فلماذا لم يعترض عليه أحد حينما استشارهم في الامر وهم أنفسهم الذين ادعي أنهم أجمعوا على خلاف ذلك قديما ، وهم الذين اعترضوا على عمر في كثير من الامور الدينية والدنيوية بانفتحت حد تضيق الخناق والتجدي في بعض الاحيان ، ألم تعترض عليه امرأة في أمر تحديد المهور ؟ فيراجع عن رأيه ويقول « امرأة أصابت واخطأ عمر » .

(٨٨) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٩ .

ألم يعترض عليه بلال في امر تقسيم أراضي السواد حتى يبلغ الامر
بعمر رض أن يقول :

اللهم اكضي بلال وصحبه ، ألم يتحداه رجل فيقول له « لاسمع
ولا طاعة لان عمر يلبس ثوبين وهو يلبس ثوبا واحدا حتى بين نه عمر
رضي الله عنه من أين أتى بالثوب الثاني »

وأشبه ذلك كثيرة لاتخفى على أدنى مطلع ، فلماذا أعترضوا على مثل
هذه الامور ولم يحصل فيها أجماع ، وسكتوا عن أمر أجمعوا عليه ؟ هل
هم الآخرون رضي الله عنهم قد ذهلوا عن أن فعل الرسول عليه السلام
وأجماعهم مقدم على رأي عمر ؟ * أما ما أدعي من وجود مخالف بين
الصحابه فسيأتي بيان مافيه *

بعد ذلك ألا يكون من المستساع عقلا وواقعا ان يقال : ان ماقاله ابن
عباس رض انما كان بناء على حكم علمه من النبي صلى الله عليه وسلم ثم
نسخ هذا الحكم في عصر النبي عليه السلام ولم يعلم النسخ وظن استمرار
المعمل بالحكم الذي علمه الى ان قال عمر قوله بعد استشارة الصحابة ، فقال
ابن عباس ماقال بناء على ظنه مع ان الواقع خلافه * وضاء في النسخ مثل
هذا الامر على كثير من الناس غير بعيد فانه من المتفق عليه ان ايقاع الطلاق
الثلاث كان نادرا ولو شئنا أن نحصي ماوقع من ذلك في زمن النبي لما تجاوز
حادتين أو ثلاثة حتى مع التسليم بأن حادثة ركابة قد وقعت كما رواها
أصحاب هذا المذهب ، أما في عصر أبي بكر رض فلم تنقل لنا واقعه واحدة
من هذا القليل ، ثم كان عهد عمر رض فكثير ذلك فكان مدعاة لمعرفة الحكم
الناسخ وانتشاره حينما طبق *

وما وقع من ابن عباس في هذه المسألة ليس فريدا في نوعه حتى نتحير
في فهمه *

فقد وقعت حوادث أخرى مماثلة ففهمها العلماء وفهم أصحاب هذا المذهب كما فهمنا حديث ابن عباس ، منها حادثة رواها مسلم أيضا بنفس الالفاظ . وعن صحابي اكبر سنا وأطول صحبه لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عباس ، وهو جابر بن عبدالله رض .

روى مسلم بسنده ، عن عطاء ابن ابي رباح قال :

قدم جابر بن عبدالله معتمرا ، فجبئاه في منزله ، فسأله الناس عن أشياء ، ثم ذكروا المتعة ، فقال : نعم أستمعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وابي بكر وعمر رضي الله عنهما .

وجاء في رواية أخرى « حتى نهى عنه عمر ، يعني الاستمتاع » (٨٩) .

فهذا جابر بن عبدالله رض قد نقل لنا حكما آخر بالفاظ مطابقة تماما للالفاظ التي نقل بها ابن عباس حكم الطلاق ومع ذلك فلم يقل أحد بأن هناك أجماعا قديما قد انعقد على حل المتعة ، بل من المقطوع به ان جابرا توهم استمرار انحكم بحل المتعة حتى نهى عنها عمر ، مع أنه مما لاشك فيه أنه كان غير مصيب فيما توهمه لان النسخ قد تقرر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعلمه جابر لذلك قال ما قال .

فقد روى مسلم بسنده عن سيره بن معبد النهني « انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس اني كنت قد أدت لكم في الاستمتاع من النساء ، وان الله عز وجل قد حرم ذلك الى يوم القيامة .. الحديث » (٩٠) .

وروى البخاري بسنده عن محمد بن الحنفية أن عليا رضي الله عنه قال لابن عباس :

(٨٩) صحيح مسلم ج ١ ص ٢٨٦ ط عيسى الحلبي .

(٩٠) المصدر السابق ج ١ ص ٥٨٧ .

« ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر
الاهلية زمن خير » (٩١) . وسبب هذا القول من علي لابن عباس رض ،
ان ابن عباس كان يقول أول الامر بحل المتعة وجواز أكل لحوم الحمر
الاهلية . فبين له ان النبي صلى الله عليه وسلم قد حرم ذلك . فرجع
ابن عباس عن رأيه بعد ذلك صحح ذلك عنه الزيلعي ، ورواه عنه الترمذی
في حديث طويل ، ثم قال : وانما روي عن ابن عباس شيء من الرحمة في
في المتعة ثم رجع عن قوله (٩٢) . وروي غير ذلك ، وانست الآن بصدد
تحقيق هذه المسألة ، وانما ذكرتها لابن بأن استناد العلامة ابن القيم على
حديث ابن عباس في دعوى الاجماع القديم ليس بمستقيم ، وانما قال ابن
عباس قوله بناء على أمر توهمه تبين خلافه كما حصل لجابر تماما ، ولذلك
رجع جابر عن رأيه في المتعة ، ورجع ابن عباس عن رأيه في الطلاق الثلاث
واستقر مذهبه على أنه يقع ثلاثا ، وبذلك يتبين صواب ما نقلته عن الشافعي
أنفسا .

أما ما ذكره العلامة ابن القيم : أن عمر رض أمضى عليهم الثلاث لأنه
رأى من المصلحة عقوبتهم بأمضائها عليهم الى اخر ذلك من كلام طويل
تجده في اعلام الموقعين ، فإن فيه من الغرابة ما لا يخفى ، اذ كيف يشرع
عمر للمسلمين أمرا بناء على المصلحة مع ادعاء وجود نص يخالف ذلك ،
وهل ابن القيم أو غيره من العلماء قال أحد منهم بأن المصلحة مقدمة على النص
اولها اي اعتبار اذا خالفت النص ؟ فاذا أضفنا الى ذلك الاجماع الذي ادعاء
كان الامر أدهى وأمر .

وانما معنى كلام عمر رض كما هو واضح من سياقه وكما هو معروف

(٩١) البخاري بهامش الفتح ج ٩ ص ١٣٢ .

(٩٢) انظر نصب الراية للزملي ج ٣ ص ١٨١/١٨٢ .

من تصرفاته في مثل هذه الامور • ان الناس كانوا يوقعون الطلاق واحدة
الا نادرا ، فلما كان عصره كثر ايقاع الناس للثلاث مجموعة • ولما كان حكم
المسألة مما يمكن ان يخفى ، أراد ان يعلن الحكم على الناس ، ولكن كما
هي عادته في مثل هذه الامور جمع الصحابة ليستشيرهم ، لاجهلا منه بالحكم ،
ولكن لاحتمال أن يكون منهم من يعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خلاف ما يعلمه ونذلك قال « ان الناس قد استعملوا في أمر كان لهم فيه أناة ،
فلو أمضيناه عليهم » فلما لم يجد من الصحابة معارضا وله ذلك على عدم
وجود حكم معارض لما يعلمه « فأمضاه عليهم » بأن أعلنه للناس فقال :
« يا أيها الناس ، قد كانت لكم في الطلاق أناة ، وان من تجعل أناة الله تعالى
في الطلاق الزمناه اياه » (٩٣) •

فهو لم يشرع حكما بناء على المصلحة ، وانما الزم الناس بحكم كان
مقررا ، بأعتباره الامام المنوط به تنفيذ الاحكام •

وبذلك يتبين بأن حديث ابن عباس قد أجيب عنه بعده أجوبة غالبيتها لو
انفرد بذاته لكان كافيا لرد الاحتجاج به • وهذا آخر ما عثرت عليه من أدلة
لاصحاب هذا المذهب • مركز تحقيق كميوتير علوم إسلامي

اولا : من الكتاب •

أستدلوا على مذهبهم من الكتاب بما في بعض الآيات الكريمة من عموم
أو إطلاق ، منها :

١ - قوله تعالى « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن ••
الآية (٩٤) •

(٩٣) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٦ •

(٩٤) سورة البقرة الآية رقم ٢٣٦ •

٢ - قوله تعالى « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة .. الآية » (٩٥) .

وجه الدلالة من هاتين الآيتين ، أن الحكم في الآيتين الكريمين علق على الإطلاق في حيز أداة الشرط وهي « ان » ، وفعل الشرط من صيغ العموم ، فإن الحدث الذي يدل عليه الفعل نكرة ، والنكرة في سياق الشرط كهي بعد النفي تعم ، فالمعنى لاجناح عليكم ان كان منكم طلاق قبل ان تمسوهن ، وفي الآية الثانية « ان كان منكم طلاق من قبل ان تمسوهن ، » فطلاق ، المفهوم « طلقتم » في الموضعين عام يشعل الطلاق الثلاث المجموع في كلمة واحدة وغيره (٩٦) .

فان قيل بأن هذا العموم قد خصص بقوله تعالى « الطلاق مرتان » وغير ذلك من الأدلة .

أجيب بأنه قد سبق ايراد هذه الأدلة ومناقشتها وتبين بأنه ليس فيها مايدل على ذلك .

٣ - وأستدلوا ايضا بقوله تعالى « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » (٩٧) .

فالآية لم تقيد الطلاق ولم تفرق بين مجموع أو مفروق . ويؤيده ان الله تعالى قال في نفس الآية « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ، قالوا معناه أن المطلق قد يحدث له الندم فلا يمكنه تداركه لوقوع البينونة ، فلو كانت الثلاث لاتقع ، لم يقع طلاقه هذا الا رجعا فلا يندم .

ويؤيد هذا المعنى ما ذكره القرطبي قال :

-
- (٩٥) سورة البقرة الآية ٢٣٧ .
(٩٦) أنظر براهين الكتاب والسنة ص ١٥/١٦ .
(٩٧) سورة الطلاق آية رقم ١ .

قال جميع المفسرين : أراد بالامر هنا الرغبة في الرجعة ، ومعنى القول التحريض على طلاق الواحدة والنهي عن الثلاث ، فانه اذا طلق ثلاثا أضر بنفسه عند الندم على الفراق والرغبة في الارتجاع فلا يجد للرجعة سبيلا •

ثانيا - الأدلة من السنة :

١ - روى البيهقي بسنده عن سويد بن غفله قال :
« كانت عائشة الختمة عند الحسن بن علي رضي الله عنه ، فلما قبل علي رضي الله عنه ، قالت :

لتهنك الخلافة ، قال : يقتل علي وتظهرين السمات ؟ اذهبي فأنت طالق
يعنى ثلاثا ، •

قال : فتلفعت بشبابها وقعدت حتى قضت عدتها ، فبعث اليها ببقية بقيت من صداقها ، وبشرة آلاف صدقة ، فلما جاءها الرسول قالت : متاع قليل من حبيب مفارق ، فلما بلغه قولها بكى ثم قال :

لولا أنني سمعت جدي ، أو حدثني أبي انه سمع جدي يقول :
« أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء ، أو ثلاثاً مبهمه ، لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره » ^(٩٨) لراجعته •

ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قد سوى بين الثلاث المفرقة على الأقراء والثلاث المبهمه « أي المجتمعة » في أن من أوقعها على أي الصفتين لا يحل له مراجعة زوجته حتى تنكح زوجا غيره وواضح من هذا ان إيقاع الثلاث دفعة يقع ثلاثاً والا لما احتاج الزوج في حل العود اليها أن تنكح زوجا غيره •

ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذا الحديث بشيء •

(٩٨) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٦ •

٣ - روى أشهب بسنده عن سعيد بن المسيب « أن رجلا من أسلم طلق امرأته علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث تطليقات جميعا ، فقال له بعض أصحابه ان لك عليها رجعة ، فأنطلقت امرأته حتى دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : ان زوجي طلقني ثلاث تطليقات في كلمة واحدة ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد بنت منه ولا ميراث بينكما ، (٩٩) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضحة ، فقد اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بأن زوجها قد طلقها ثلاثا في كلمة واحدة ، فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالينونة .

وهذا الحديث وان كان مرسلا الا أنه حجة هنا ، وذلك لأن العلماء انما اتفقوا على رد المراسيل الضعيفة ، أما المراسيل القوية ففيها تفصيل ، ومراسيل سعيد من اقوى المراسيل ان لم تكن أقواها على الاطلاق ، اذا ثبت هذا فقد اختلف العلماء في الاحتجاج بالمرسل القوي .

وزهب أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه واحمد وأكثر الفقهاء ونقله الغزالي عن الجماهير الى أن المرسل حجة .

وزهب الشافعي وبعض العلماء الى أنه ليس بمفرده حجة ، وأنما أشرط الشافعي لصحة الاحتجاج به أن يقترون بأحد أربعة أمور .

ان يسند ، أو يرسل من جهة أخرى ، أو يوافق قول بعض الصحابة ، أو يفتي أكثر العلماء بمقتضاء (١٠٠) .

وقد وافق هذا المرسل قول الصحابة ، وأفتى به جماهير العلماء . فهو كما ترى حجة باتفاق الأئمة . ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذا الحديث بشيء .

(٩٩) المدونه ج ٥ ص ١٠٣ ط مطبعة السعادة .

(١٠٠) انظر المجموع للنووي ج ١ ص ٦٠/٦١ ط انيرية .

٣ - عن أنس ابن مالك رضي الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل كانت تحته امرأة فطلقها ثلاثا ، فتزوجها بعده رجل فطلقها قبل أن يدخل بها - وفي رواية - فمات عنها قبل أن يدخل بها ، أتحل لزواجها الأول ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا حتى يذوق الآخر مذاق الأول من عسلتها وذائق من عسلته .

قال في مجمع الزوائد : رواه أحمد ، والبخاري ، وأبو يعلى ، والطبراني في الأوسط ، ورجاله رجال الصحيح إلا محمد بن دينار ، وقد وثقه أبو حاتم وأبو زرعه وابن حبان ، وفيه كلام لا يضر (١٠١) .

٤ - روى النسائي بسنده من طريق سالم بن عبد الله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم « في الرجل تكون له المرأة فيطلقها ثم يتزوجها رجل آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها ، فترجع إلى زوجها الأول ؟ قال : لا حتى تذوق العسلية » .

وروى بسنده أيضا من طريق رزين بن سليمان الأحمر عن ابن عمر قال : « سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا فيتزوجها الرجل ، فيغلق الباب ويرحمي الستور ثم يطلقها قبل أن يدخل بها ، قال لا تحل له للأول حتى يجامعها الآخر ، قال أبو عبد الرحمن (هو النسائي) وهذا أولى بالصواب (١٠٢) » .

ورزين الذي في سند الحديث تابعي غير معروف ، إلا أن سعيد بن المسيب وهو تابعي ثقة بالاتفاق قد تابعه فأغفرت الجهالة في رزين .

قال القضاعي : فكأن النسائي إنما ساق حديث رزين لقوله فيه « ثلاثا » وقال هو أولى بالصواب ، وهو كما قال رضي الله عنه ، فإنه لو كان انطلاق

(١٠١) صحيح الزوائد ج ٤ ص ٣٤٠ .

(١٠٢) سنن النسائي ج ٦ ص ١٤٩ .

دون الثلاث لم يحتج في رجوعها الى الاول الى ذوق العسيلة (١٠٣) .

ووجه الدلالة من هذين الحديثين واضحة فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن انطلقت ثلاثا فأجاب بما سبق دون ان يستفصل عن كيفية انطلاق ، أو يفرق بين كيفية وأخرى ، مما يدل أن الطلاق الثلاث كيفما أوقع تحصل به النيونة الكبرى ، ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذين الحديثين بشيء .

٥ - روى الدارقطني بسنده من طريق معلى بن منصور ، نا ، شعيب بن رزيق ، ان عطاء الخرساني حدثهم عن الحسن قال نا عبدالله بن عمر : انه طلق امرأته تطليقة وهي حائض . الحديث وفيه : فقلت : يا رسول الله رأيت لو أنني ثلاثاً أكان يحل لي أن أراجعها ؟ قال : لا ، كانت تبين منك وتكون معصية (١٠٤) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضح .

مناقشة هذا الدليل

مركز تحقيق كاتوير علوم إسلامي

اعترض على الاستدلال بهذا الحديث بأن رجال سنده ضعاف . فقد أخرج عبدالحق في أحكامه هذا الحديث وأعله بمعلى بن منصور وقال : رماه أحمد بالكذب (١٠٥) وأخرجه بن حزم في المحلى وقال : هو عن رزيق بن شعيب ، أو شعيب بن رزيق الشامي وهو ضعيف (١٠٦) . وأخرجه البيهقي في سننه ولم يتكلم فيه ، لكنه أعله في المعرفة بعطاء الخرساني ،

(١٠٣) براهين الكتاب والسنة ص ٣١ .

(١٠٤) سنن الدارقطني ص ٤٣٨ .

(١٠٥) أنظر هامش الدارقطني ص ٤٣٨ .

(١٠٦) المحلى ج ١٠ ص ١٧٠ .

وقال انه أتى في هذا الحديث بزيادات لم يتابع عليها ، وهو ضعيف في الحديث لا يقبل ما تفرد به (١٠٧) . وبذلك يبطل الاحتجاج بهذا الحديث .

وأجيب عن ذلك . بأن نفس الاعتراض يجيب عن نفسه ، وذلك لأن كلا من عبدالحق وابن حزم والبيهقي انما أعل الحديث بأحد رجال السند وسكت عن الباقي مما يدل على ان غير من تكلم فيه ثقات عنده ، وهذا يعني أن رجال السند غير متفق على ضعفهم وانما اختلف فيهم ، وليس كل مختلف فيه مردوداً كما سبق عن الحافظ بن حجر . وانما يقدم غير المختلف فيه عليه اذا عارضه ، ولا يوجد لهذا الحديث معارض قائم ، وما يخیل من وجود معارض فقد سبق ايرادها في أدلة اصحاب المذاهب الاخرى ورد عليها . على أن معلى بن منصور لم يحزم الامام احمد بتكذيبه ، فقد نقل الذهبي ما صح عن الامام أحمد فيه فقال :

قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه ؟ قال : كان يكتب الشروط ومن كتبها لم يخل من ان يكذب فهذا الذي صح عن الامام أحمد فيه . وقد وثقه العجلي وأبن معين مع تشدده وقال يعقوب بن شيبة : ثقة متقن فقيه ، وقال ابن عدي لم أجد له حديثاً منكراً ، وقال ابو زرعة صدوق ، وقد روى عنه أصحاب الصحاح الاربعة (١٠٨) .

وأما رزيق بن شبيب فهو من رجال مسلم ، وأما شبيب بن رزيق السامي فقد وثقه الدارقطني وغيره (١٠٩) .

وأما عطاء الخرساني فهو من رجال مسلم والاربعة ، ووثقه الترمذي واحمد ويحيى ، والعجلي ويعقوب بن شيبة وغيرهم (١١٠) .

(١٠٧) أنظر نصب الراية للزيلعي ج ٣ ص ٢٢٠ .

(١٠٨) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٨٧/١٨٦ .

(١٠٩) المصدر السابق ج ١ ص ٤٤٧ .

(١١٠) المصدر السابق ج ٢ ص ١٩٩/١٩٨ .

ومن ضعفه انما ضعفه من ناحية الحفظ فقد رمي بانوهم ، وهذا الطعن يزول بوجود متابع ، وقد تابعه شعيب بن رزيق في رواية الطبراني : قال الطبراني « حدثنا ، علي بن سعيد الرازي » حدثنا ، يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير الحمصي حدثنا ، ابي ثنا ، شعيب بن رزيق قال : حدثنا الحسن الحديث (١١١) .

فشعيب يرويه مرة عن عطاء ومرة عن الحسن مباشرة ، وبذلك تحصل المتابعة فيزول الطعن . وبذلك ترى ان هذا الحديث لا ينزل عن درجة الاحتجاج به فاذا اضفنا الى ذلك اعتضاده بما سبق من الاحاديث كان حجة قوية للاستدلال به .

٦ - روى مسلم بسنده عن أبي سلمة أن فاطمة بنت قيس أخت الضحاك بن قيس أخبرته أن أبا حفص بن المغيرة المخزومي طلقها ثلاثاً ثم انطلق الى اليمن فقال لها أهله ليس لك علينا نفقة ، فأطلق خالد بن الوليد في نفر ، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة فقالوا : ان أبا حفص طلق أمراًته ثلاثاً فهل لها من نفقة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست لها نفقة وعليها العدة . . الحديث (١١٢) .

وفي رواية أخرى لمسلم بسنده عن أبي الجهم ، وفيها « فشددت علي ثيابي وأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال كم طلقك ؟ قلت : ثلاثاً قال صدق ليس لك نفقة . . الحديث (١١٣) .

وجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم بوقوع الثلاث بدليل أنه لم يجعل لها النفقة ولو كانت الثلاث تقع واحدة رجعية لما منعها رسول الله صلى الله عليه وسلم النفقة لان الرجعية تستحق النفقة بالاتفاق .

(١١١) نصب الراية ج ٣ ص ٢٢٠ وأنظر مجمع الزوائد ج ٤ ص ٣٣٦ ط مكتبة القدسي القاهرة .

(١١٢) مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٩٩ .

(١١٣) مسلم ص ١٠٥ .

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بأن روايات مسلم قد اختلفت ألفاظها فبعضها جاء بلفظ البتة وبعضها جاء بلفظ الثلاث ، وجاء في بعضها « أنه أرسل اليها بتطبيقه كانت بقيت لها من طلاقها » (١١٤) . وعلى ذلك فتحمل بقية الروايات على هذه الرواية وتكون رواية من روى أنها ثلاث بمعنى تمام الثلاث . وبذلك لا يبقى في هذا الدليل حجة .

وأجاب ابن حزم على ذلك :-

بأنه ليس في ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرته هي ولا غيرها بذلك إنما السند الصحيح الذي فيه انه عليه الصلاة والسلام سأل عن كمية طلاقها وأنها أخبرته فهي التي قدمنا أولا ، وعلى ذلك الاجمال جاء حكمه عليه الصلاة والسلام (١١٥) .

وما ذكره ابن حزم حق فإن جميع الروايات التي ورد فيها ذكر عدد الطلاق امام رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بلفظ « ثلاثا » (١١٦) . ومعنى قوله : وعلى هذا الاجمال جاء حكمه عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم بالبينونة بدليل عدم حكمه بالنفقة بناء على أخباره بأنها طلقت ثلاثا من غير ان يستفصل هل كانت الثلاث مجموعة أو مفرقة مما يدل على أن حكمها واحد في أحداث البينونة ، اذ لو كانت الثلاث المجموعة تعتبر واحدة رجعية لاستفصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، لاحتمال أن تكون الثلاث قد أوقعت على هذا النحو وحينئذ تستحق النفقة ، فلما لم يستفصل دل ذلك على ان حكم المجموع والمفرق واحد .

وقد اجاب الصنعاني على ذلك .

(١١٥) المحلى ج ١٠ ص ١٧٢ .

(١١٦) أنظر مسلم ص ٩٤ وما بعدها .

بأنه عليه الصلاة والسلام لم يستفصل لانه كان الواقع في ذلك العصر
غالباً عدم إرسال الثلاث (١١٧) .

ويجاب عن ذلك ، بأن في هذا الجواب اعتراف بأن إرسال الثلاث
مجموعة أو مفرقة في مجلس واحد قد يقع ، بل قد وقع فعلاً ، ومادام الامر
كذلك ، فلو كان هناك فرق بين المجموع والمفرق لما كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم ليترك الاستفصال وهو قاض في هذه المسألة ليحكم بالظن مع
قدرته على اليقين من غير مشقة .

ثالثاً - الاجماع

قال أصحاب هذا المذهب ، انعقد الاجماع في عهد عمر رضي الله عنه
على أن من طلق ثلاثاً دفعة لزمة هذا الطلاق حيث انه لم يثبت أن أحداً من
الصحابة خالف في ذلك والاجماع هو أقوى الأدلة ، ومن خالف بعد ذلك
فهو خارق للاجماع فلا يعقد بخلافه .

وقد نقل الاجماع كثير من كبار الأئمة . منهم الطحاوي من الحنفية (١١٨)
وابن عبد البر من المالكية (١١٩) ، وابن حجر من الشافعية (١٢٠) ، وابن
رجب الحنبلي من الحنابلة (١٢١) ، وغيرهم كثير .

مناقشة هذا الدليل

ناقش الخصم هذا الدليل بعدم تسليمه دعوى الاجماع وقال :
أن رسول الله صلى عليه وسلم قد توفي عن أكثر من مائة ألف

(١١٧) سبل السلام ج ٣ ص ١٧٣ ط المكتبة التجارية .

(١١٨) شرح معاني الآثار ص ٥٦ .

(١١٩) شرح الزرقاني ج ٣ ص ١٦٧ .

(١٢٠) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٣ .

(١٢١) الاشفاق ص ٣٥ .

صحابي فهل نقلتم عن كل واحد من هؤلاء الصحابة أنه أفتى بأن الثلاث
المجموعة تقع واحدة (١٢٢) .

ثم ان الحافظ ابن حجر وغيره نقلوا عن ابن مغيث أن جماعة من
العلماء منهم بعض الصحابة قالوا بأن الثلاث تقع واحدة ، قال ابن حجر :

نقل عن علي وابن مسعود وعبدالرحمن بن عوف والزبير مثله ، نقل
ذلك ابن مغيث في كتاب الوثائق وعزاه لمحمد بن وضاح ، ونقل الفتوى
بذلك عن جماعة من مشايخ قرطبة ، كمحمد بن تقي بن مخد ، ومحمد
بن عبدالسلام الخشن وغيرهما . ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس
نعطاء وطاوس وعمرو بن دينار .

قال ابن حجر : ويتعجب من ابن التين حيث جزم بأن لزوم الثلاث
لا اختلاف فيه وإنما الاختلاف في التحريم ، مع ثبوت الخلاف كما
تري (١٢٣) .

ونقل القرطبي ما نقله الحافظ ابن حجر عن ابن مغيث ، وزاد في
مشايخ قرطبة ممن يقول بهذا القول ابن زباع ، واصبغ بن الحباب (١٢٤) .
ونقل الشوكاني عن البحر حكاية ذلك عن جماعة ممن ذكرنا ، وزاد
في الصحابة أبا موسى ، وفي التابعين جابر بن زيد . ونقله عن بعض أهل
البيت منهم الباقر والناصر ، ثم عاد فنقل عنهما وعن الصادق القول بعدم
الوقوع (١٢٥) .

ونقله ابن القيم عن بعض من ذكرنا ، وزاد في التابعين عكرمة وخلاس
بن عمرو والحارث العكلي ، وفي أتباع التابعين داود واكثر أصحابه ، ومن

-
- (١٢٢) فتح القدير ج ص ط .
(١٢٣) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٠ .
(١٢٤) القرطبي ج ٣ ص ١٣٢ .
(١٢٥) نبل الاوطار ج ٦ ص ١٩٧ .

الحنفية محمد بن مقاتل (١٢٦) • بل نقل في مغيث اللفهان أن عمر قد ندم على أنه لم يحرم الطلاق الثلاث مما يفهم منه أن قد رجع عن رأيه (١٢٧) •
هذا ما عثرت عليه ممن نقل الماوضون عنهم خلاف مذهب الجمهور ، وبناء على ذلك قالوا بأنه مع خلاف هؤلاء لاتصح دعوى الاجماع •
فيطل الدليل •

أجيب عن ذلك : بأن اشتراط النقل عن كل واحد من الصحابة ليتحقق اجماعهم ، فيه ذهول عن معنى الاجماع ، فإن أحدا من العلماء لم يقل بأن الاجماع هو اتفاق المسلمين جميعا ، وذلك لان الله تعالى يقول • ولو ردوه الى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم (١٢٨) •

فكل أمر من الامور انما يناط بذوي الشأن والخبرة فيه والبت في الاحكام الشرعية يناط بأهل الاستنباط كما أشارت الآية الكريمة ، وأهل الاستنباط هم المجتهدون ، ولذلك عرف العلماء الاجماع « بأنه اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على أمر من الامور » •

والمجتهدون من الصحابة كما قال الكمال ابن الهمام وغيره لا يزيد عددهم عن العشرين كالخلفاء الاربعة والعبادة الاربعة ونظرائهم من كبار الصحابة ، أما بقية الصحابة فهم تبع لهم يرجعون اليهم ويستفتون منهم •

إذا ثبت هذا قلت : بأنه معلوم ان عمر بن الخطاب رض الله عنه قد استبقى معه في المدينة كبار الصحابة ولم يفرط في أحد منهم الا للمضرورة وذلك للاستعانة بهم واستشارتهم في المهم من الامور كما معروف من عادته • وقد ثبت انه استشارهم في هذه المسألة ولم يثبت ان أحداً منهم خالف ذلك

(١٢٦) اعلام الموقعتين ج ٣ ص ٤٩ •

(١٢٧) مغيث اللفهان ج ١ ص ٣٣٦ ط الحلبي •

(١٢٨) سورة النساء / آية رقم ٨٣ •

وهذا السند ليس له وإنما نقله عن أبي داود (١٣١) ، وقد صرح هو بذلك في إغاثة المهفان ونقل في إغاثة اللهفان من طريق عبدالرزاق قال : أخبرنا معمر عن أيوب قال : دخل الحكم بن عتبة على الزهري وأنا معهم ، فسألوه عن البكر تطلق ثلاثاً ، فقال : سئل عن ذلك ابن عباس وأبو هريرة وعبدالله بن عمرو ، فكلهم قالوا : لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ، فخرج الحكم فأتى طاوس وهو في المسجد فأكب عليه فسأله عن قول ابن عباس فيها . وأخبره بقول الزهري ، قال : فرأيت طاوساً رفع يده متعجباً من ذلك وقال :

« والله ما كان ابن عباس يجعل ذلك إلا واحدة » .

ثم نقل من طريق عبدالرزاق أيضاً قال :

أخبرنا ابن جريج ، قال : أخبرنا الحسن بن مسلم أن ابن عباس قال : إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً ، قال : فأخبرت طاوساً فقال : أشهد ما كان ابن عباس يراهن واحدة .

قال ابن القيم : فقله إذا طلق ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً ، أي إذا كن متفرقات ، فدل على أنهن إذا جمعن كانت واحدة وهذا هو الذي حلف عليه طاوس أن ابن عباس كان يجعلهن واحدة ، ونحن لانشك أن ابن عباس قد صح عنه خلاف ذلك وأنها ثلاث ، فهما روايتان ثابتتان عن ابن عباس بلا شك (١٣٢) . هذا ما نقله العلامة ابن القيم عن ابن عباس ، يستدل به على أن عن ابن عباس رواية توافق ما يقول هو به . وليس في شيء مما ذكره دلالة عليك بيان ذلك .

أما الرواية التي نقلها عن أبي داود فهي متعقبه من وجهين .

الوجه الأول : أن هذه الرواية شاذة ذلك لأن طاوس قد خالف في روايته هذه جميع أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه أن ذلك يقع في ثلاثاً

(١٣٢) مغني اللهفان ج ١ ص ٣٢٣ / ٣٢٤ ط الحلبي .

(١٣١) أنظر سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٦٠ .

وقد سبق ذكرهم في مناقشة حديث ابن عباس ، ونقله أبو داود عنهم بالسند المتصل (١٣٣) .

وتجدر الإشارة هنا الى أنه قد سبق في مناقشة حديث ابن عباس أن ابن عبد البر قد قال عنه بأنه شاذ وذكرت أن دعوى الشمذوذ مدفوعة باختلاف المنقول حيث أن طاوس روى الحديث وغيره روى الفتوى ، والسر هنا يختلف عنه هناك ، حيث أن المنقول هنا شيء واحد وهو الفتوى فالشمذوذ هنا ثابت لأن طاوس قد نقل هنا فتوى ابن عباس على خلاف ما نقله عنه الآخرون فيعتبر نقله للفتوى شاذ ، وإن كان ثقة لأنه خالف الأكثرين من الثقات ، وهذا واضح إلا أنني أشيرت إليه خوف اللبس .

الوجه الثاني : أن العلامة ابن القيم لم ينقل لنا ما قاله أبو داود بعد ذلك فقد صرح أبو داود بأن ابن عباس قد رجع عن هذا وأن قوله هو أن المظلة ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً واستدل ابن القيم بمفهومها على أنهم إذا جتمع حتى تنكح زوجاً غيره (١٣٤) .

فإذا ثبت أن ابن عباس قد رجع عن هذه الراية فلا يصح اعتبارها من مذهبه ولا تصح روايتها عنه إلا لبيان أنه قد رجع عنها ، كالحديث المنسوخ لا تصح روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا لبيان أنه منسوخ .

أما الروايات التي نقلها عن عبدالرزاق والتي جاء في أحداها ، إذا طلق ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً ، واستدل ابن القيم بمفهومها على أنهم إذا جتمع كانت واحدة ، وقال : وهذا هو الذي حلف عليه طاوس ، فهو ليس كما قال ، فقد استدل بالمفهوم ولم يصب . وإنما الأمر على العكس مما قال تماماً ، فإن مذهب ابن عباس إذا قال لغير المدخول بها ، أنت طالق ثلاثاً ، هكذا بكلمة واحدة ، تقع ثلاثاً ، وإنما الخلاف بين الزهري وطاوس فيما إذا تابع

(١٣٣) سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٦٠ / ٢٦١ .

(١٣٤) المصدر السابق ٢٦١ .

طلاق غير المدخول بها ، فقال ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، فالزهري
بروي عن ابن عباس أنها ثلاث وطاوس يروي أنها واحدة .
يدل على ذلك رواية ذكرها البيهقي فانها بنيت رأيه في حكم
الصيغتين .

قال البيهقي :

روى جابر بن زيد عن الشعبي عن ابن عباس رض « في رجل طلق
أمرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها ، قال : عقدة كانت بيده أرسلها جميعا ، وإذا
كانت ترى فليس بشي . »

قال البيهقي : قال سفيان الثوري : ترى ، يعني أنت طالق أنت طالق
أنت طالق فانها تنين بالاولى والاثنتان ليستا بشي . (١٣٥) .

وذكر ابن حزم ان المجموع يقع ثلاثا والمتابع يقع واحدة في غير
المدخول بها وقال : صح ذلك عن ابن عباس (١٣٦) .

وهذا يبين صواب ماقلته من ان الخلاف بين الزهري وطاوس على
المتابع دون المجموع . اذا ثبت هذا قلت : بأن النزاع ليس حول هذه
الصورة فانه لا أجماع فيها بل النزاع فيها موجود حتى بين الائمة الاربعة
وأكثرهم على أنها واحدة كما سأبينه فيما بعد .

وبهذا يتبين بأن النقل التوحيد المسند من بين النقول لم يسفر لدى
التدقيق الا على أثبات خلاف المدعى .

أما النقل عن الباقيين فالجمهور في حل من عدم قبوله ، ذلك لانها نقول
غير مسنده لايبعد أن تكون من نقل رواية لاتقبل روايتهم أغربها ابن وضاح
فقلها ونقلها عنه ابن مغيث وكل من نقل بعد ذلك انما نقل عنه ، ومع اتفاق
هذا الرد مع قواعد الرواية وهو كاف للرفض ، الا أنني أزيد المسألة أيضا

(١٣٥) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٩ .

(١٣٦) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥ .

حتى تطمئن النفس •

فقد ثبت مما نقله البيهقي عدم صحة الرواية عن علي كرم الله وجهه •
فقد روى بسنده المتصل عن الاعمش ، قال :

« كان بالكوفة شيخ يقول سمعت علياً بن أبي طالب رض يقول : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة ، والناس عنقا واحداً اذ ذاك يأتون ويسمعون منه ، قال : فأبيت ففرعت عليه الباب ، فخرج الى شيخ فقلت له : كيف سمعت علياً بن أبي طالب رض يقول فيمن طلق أمراًته ثلاثاً في مجلس واحد ؟ قال : سمعت علياً بن أبي طالب رض يقول : اذا طلق رجل امرأته في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة •

قال : فقلت له أين سمعت هذا من علي رض ؟ • قال : أخرج اليك كتاباً ، فاذا فيه ، بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما سمعت علي بن أبي طالب رض يقول : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بات منه ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ، قال : فقلت ويحك هذا غير الذي تقول ، قال : الصحيح هو هذا ولكن هؤلاء أرادوني على ذلك (١٣٧) •

فهذه الرواية بوقع الثلاث واحدة عن علي رض قد تبين مدى صحتها ، أما الروايات عنه بأن الثلاث تقع ثلاثاً فأكثر من أن تحصر والبيهقي وحده قد روى ذلك عنه من ثلاثة طرق (١٣٨) • وأما الرواية عن ابن مسعود فلم أعثر على من أسند اليه هذه الرواية ، وهو ليس بالرجل النكرة فلو كان له مثل هذا القول لنقله عنه أصحابه كما نقل أصحاب ابن عباس ماقاله ولذكرته لنا كتب الحديث والاثار ، وانما الثابت عنه كما في الموطأ وغيره من الروايات الكثيرة هو رأيه الموافق للجمهور •

قال مالك : بلغني ان رجلاً جاء الى عبدالله بن مسعود فقال : اني طلقت

(١٣٧) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٤٠/٣٣٩ •

(١٣٨) انظر سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٤/٣٣٥ •

أمرأتي نماني تطليقات فقال ابن مسعود فماذا قيل لك ؟ قال : قيل أنها قد
بانت مني ، فقال ابن مسعود صدقوا من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ومن
لبس ثلى نفسه لبسا جعلنا لبسه ملصقا به لا تلبسوا على أنفسكم وتحمله عنكم
هو كما يقولون •

ولا يقال بأن مالكا قال بلغني ولم يسند وهذا منقطع فان بلاغات مالك
كلها صحيحة لانها قد أسندت كلها ، وقد وصل هذا البلاغ ابن أبي
شيبه (١٣٩) •

اما الرواية عن عبدالرحمن بن عوف والزيبر ، فقد نقلها ابن مغيث
مع نقله عن علي وابن مسعود في نفس الرواية وقد تبين أن النقل عن علي
وابن مسعود غير صحيح فترد بقية الرواية لان الرواية الواحدة لا تتجزأ على
أن هناك من القرائن ما يدل على عدم صحة هذا النقل عنها •

فقد روى مالك بسنده عن طلحة بن عبدالله بن عوف ، وأبي سلمة
بن عبدالرحمن بن عوف ، أن عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته البتة •

وروى البيهقي بسنده عن أبي سلمة أنه ذكر عنده ان الطلاق الثلاث
بمرة مكروه فقال طلق حفص بن عمرو بن المغيرة فاطمة بنت قيس بكلمة
واحدة ثلاثا فلم يبلغنا ان النبي صلى الله عليه وسلم عاب ذلك عليه وطلاق
عبدالرحمن بن عوف امرأته ثلاثا فلم يعب عليه أحد (١٤٠) •

فهذا أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف ، وهو من كبار الفقهاء الذين
أخذ عنهم العلم يقول بأن الطلاق الثلاث ليس بدعي واستدل على ذلك بعدم
انكار النبي صلى الله عليه وسلم على المغيرة وبفعل أبيه وعدم انكار الصحابة
عليه ، والقول بأن الثلاث ليس بدعي هو قول الشافعي وابن حزم كما
تقدم ولسنا بصدد تحقيق هذه المسألة وانما الغرض من ذكرها هو بيان

(١٣٩) الزرقاني ج ٣ ص ١٦٧ •

(١٤٠) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٠ •

أن استدلال أبي سلمة بفعل أبيه بمثابة القول بأن عبدالرحمن بن عوف يذهب الى أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثاً وليس ذلك فحسب وإنما هو أيضاً ليس بدعي عنده .

قد يقال أن مالكا روى رواية أخرى عن ربيعة ، وفيها ان عبدالرحمن بن عوف طلق زوجته البتة أو آخر ثلاث تطليقات (١٤١) . قلت ان ربيعة هنا تردد بين الأمرين وأبو سلمة جزم فروايته مقدمة هذا بالإضافة الى أن أبا سلمة هو ابن عبدالرحمن فهو أعلم بما فعل أبوه .

أما الزبير بن العوام رض ، فإن له ولدين من كبار الأئمة بلا منارح هما عبدالله وعروة عبدالله أحد العبادة ، وعروة أحد الفقهاء السبعة ، ولا يعقل أن يبلغا هذه المرتبة من العلم ولا يعلمان مذهب أبيهما في هذه المسألة فلو كان لأبيهما رأي مخالف لرأي الصحابة لنقلوا ونقله عنهما مئات الرواة الذين نقلوا عنهما ولذكر في كتب السنن والآثار .

أما الرواية التي نقلها الشوكاني عن أبي موسى الأشعري فيكفي لردّها أيضاً بأنها رواية غير مسنده . ومع ذلك فقد نقلت لك فيما سبق كتاب عمر رض عنه لأبي موسى .

وفيه « أن من قال أنت طالق ثلاثاً فهي ثلاث » وأبو موسى أمير في العراق من قبل عمر ، ولا يعقل أن يكتب الخليفة بشي . لاحد أمرائه ويفتي ذلك الأمير بخلافه ويبقى الأمر سرّاً لا تناقله كتب الأثر وفي العراق ابن مسعود وأصحابه وهم يقولون بخلاف رأي أبي موسى لو صح عنه كما نقله الشوكاني ، فلو كان له مثل هذا الرأي لعارضه ابن مسعود كما عارضه في عدة أمور ولنقل ذلك أصحابه وزاده ذلك انتشاراً ، ولكن كل ذلك لم يحدث . وأبو موسى أيضاً كان مشهوراً بشدة موافقته لعمر رض في آرائه ، ولكي ينقطع الشك باليقين نسوق هذه الرواية .

(١٤١) الموطأ هامش الزرقاني ج ٣ ص ١٦٨ .

روى البيهقي بسنده ، عن رافع بن سحبان « أن رجلاً أتى عمران بن حصين رضي الله عنه وهو في المسجد فقال : رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو قال فأنطلق الرجل فذكر ذلك لأبي موسى رضي الله عنه يريد بذلك عيبه في مجلس ؟ قال : أثم بربه (اي أثم بمصيبة ربه) وحرمت عليه امرأته ، فقال ألا نرى أن عمران بن حصين يقول كذا وكذا . فقال أبو موسى أكثر الله فينا مثل أبي نجيد^(١٤٢) . فهذا أبو موسى تنقل له فتوى عمران بن الحصين بوقوع الثلاث مع الاثم فيقره على ذلك ويثني عليه فلو كان له رأي غير هذا لذكره .

أما ما ذكره العلامة ابن القيم من ندم سيدنا عمر رضي الله عنه على رأيه في آخر أيامه فهو في الحق أعجب من العجب ، وقد أعتمد في ذلك على الرواية التالية قال :

قال الحافظ أبو بكر الاسماعيلي في مسند عمر ، أخبرنا أبو يعلى ، حدثنا صالح بن مالك . حدثنا خالد بن يزيد ابن مالك عن أبيه ، قال : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « ما ندمت على شيء ندامتي على ثلاث ، ألا أكون حرمت الطلاق ، وعلى ألا أكون أنكحت الموالى وعلى أن لا أكون قلت النوائح^(١٤٣) .

وخالد بن يزيد وثقة أبو زرعه ، وتكلم فيه جل أئمة الحديث . قال أحمد : ليس بشيء ، وقال النسائي غير ثقة ، وقال الدارقطني ضعيف ، وقال ابن معين لم يررض أن يكذب على أبيه حتى كذب على الصحابة^(١٤٤) .

أما أبوه يزيد فقد اختلف فيه العلماء فمنهم من وثقه ومنهم من لينه وهو

(١٤٢) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٣

(١٤٣) اغائة اللهفان ج ١ ص ٣٣٦ .

(١٤٤) الميزان الذهبي ج ١ ص ٣٠٣ .

مدلس (١٤٥) .

وبهذا يتبين لك سند هذه الرواية الابن متهم بالكذب والاب مختلف فيه مدلس والمدلس كما هو معلوم لا تقبل روايته الا اذا صرح بالسماع ممن روى عنه ، وهنا لم يكتب يزيد بعدم التصريح بالسماع وانما أسقط ممن روى عنه تماما .

وذلك لان يزيد كما ذكر ابن سعد في الطبقات قد توفي سنة ١٣٠ مائة وثلاثين عن ٧٢ اثنين وسبعين سنة ومن الثابت أن عمر رض قد أستشهد سنة ٢٣ ثلاث وعشرين فيكون يزيد قد ولد بعد وفاة عمر بخمسة وثلاثين (١٤٦) اذن فبينه وبين عمر راو قد سقط ان لم يكن أكثر من ذلك، والمنقطع الذي سنده قوي يعتبر ضعيفا فكيف بمنقطع سنده ساقط كهذا السند .

بعد هذا كله لا أدري كيف استساع ابن القيم الاعتماد على هذه الرواية مع ما يديه من تعصب للحديث وشدة في نقد رجال السند ، وقد سبق لك أن رأيت كيف حكم بتضعيفه حديث البتة الذي رواه الشافعي مع أنه قد صححه خمسة من أكابر أئمة الحديث ووثق رجاله الشافعي وابن عبد البر ، فاذا كان قد رد حديثا له مثل سند الشافعي فكيف يصح أن يعتمد على رواية سندها كهذا .

ثم لو صح سند هذه الرواية الساقطة ، لكان على الناظر فيها ان يدقق في متنها ويقول لماذا يندم عمر رضي ؟ هل فعل محرما يندم عليه ؟ فلو فرضنا أن هذه المسألة إنما كانت عن أجتهد منه استشار فيه الصحابة ثم بان الخطأ فهل فيسا فعله أثم يندم عليه في أليس من الثابت نصا أن المجتهد مأجور أن أصاب أو أخطأ .

(١٤٥) المصدر السابق ج ٣ ص ٣١٨ .

(١٤٦) أنظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٧ القسم الثاني ص ١٦٦ ط الشعب .

ثم اذا كان قد ندم فلماذا لم يرجع عن رأيه ويعمل بخلافه ، واذا كان قد رجع فلماذا لم ينقل رجوعه اليه ، واذا كان ندمه هذا قد حصل بعدما طعن فلماذا لم ينقل لنا ذلك مع أن كبار الصحابة كانوا ملازمين له طوال تلك الفترة الى أن توفي ونقلوا لنا كل ما قاله فلماذا خفي هذا الخبر من بين تلك الاخبار ، حتى ، نقل اليه برواية منقطعة يرويها كذاب عن مدلس .

فإن قيل اذا كانت النقول عن الصحابة بهذا الوصف فلماذا أعترض الحافظ ابن حجر على ابن التين حينما قال لا اختلاف في وقع الثلاث ؟

قلت : ان الحافظ قد أعترض عليه لانه نفى وجود خلاف أصلا مع أن هناك من خالف كابن تيميه وابن القيم ، وهناك من نقل الخلاف عن الصحابة والتابعين ، فكان ينبغي ان يبين ذلك ، ثم ينه الى ان ما نقل عن الصحابة من خلاف ليس بثابت ، واذا كان قد حصل خلاف بعد ذلك فلا عبرة به لانه خارق للاجماع . وهذا ما فعله الحافظ تماما فقد نبه على الخلاف في أعتراضه على ابن التين وبعد ان انتهى من مناقشة المسألة ذكر أن الاجماع قد انعقد على ايقاع الثلاث في عهد عمر رضي الله عنه ، ثم قال : ولا يحفظ أن أحدا في عهد عمر قد خالفه ، وقد دل أجماعهم على وجود ناسخ وان كان قد خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر فالتخالف بعد هذا الاجماع منابذ نه (١٤٧) .

وبهذا البيان يتضح بأن ما ادعاه الجمهور من الاجماع دعوى صحيحة لامعارض لها ، وما ذكر من نقول معارضة قد اتضح عدم نهوضها للمعارضة ، فهي بين نقل مسند أتضح رجوع صاحبه عنه كالنقل عن ابن عباس ، أو نقل مسنده ساقط كالنقل عن عمر ، أو نقل غير مسند كالذي نقله ابن مغيث والشوكاني تبين عدم صحته وقد عورض بمسند صحيح .

وبهذا تسقط المعارضة وتبين أجماع الصحابة وهذا القدر كاف

لانتهاض الاجماع وجعله حجة ، ومن خالف بعد ذلك فلا عبرة بخلافه .

على أنه من اليسير أيضا أثبات خلاف ما ادعوه عن التابعين .

فالتابعون الذين نقل ذلك عنهم ، هم عطاء وطاوس وعمرو بن دينار

وجابر بن زيد ، وعكرمة وخلاس بن عمرو والحارث العكلي .

فمن نقل عنهم أن الثلاث تقع واحدة قد أطلق النقل وهذا الإطلاق

ليس بصواب . وأما نقل عنهم ذلك في المطلقة قبل الدخول . والغريب أن

العلامة ابن القيم قد نقل الآثار المسندة عن التابعين من طريق ابن أبي شيبة

وغيره - في كتابة أغاثة اللهفان وهي صريحة فيما نقول ، لكنه عاد فأطلق

النقل غير مسند في اعلام الموقعين . أما ما نقله ابن حجر عن ابن المنذر مسن

نقل الخلاف عن بعض أصحاب ابن عباس فهو متعقب .

قال القضاعي :

نقل ابن المنذر الاجماع على وقوع اثلاث المجموعة في المدخول بها ،

وما حكاه ابن حجر في الفتح من أن ابن المنذر نقل الخلاف عن بعض

أصحاب ابن عباس في المسألة فليس كما ينبغي ، فإن ابن المنذر إنما حكى

الخلاف في المطلقة ثلاثا قبل الدخول (١٤٨) .

وهذا التعقيب صحيح ، فقد نقل ذلك القرطبي في تفسيره أيضا . وقال :

وفي الإشراف لابن المنذر ، وكان سعيد بن جبير وطاوس وأبو الشعثاء

وعطاء وعمرو بن دينار يقولون : أن من طلق البكر ثلاثا فهي واحدة (١٤٩) .

على أننا لا نسلم حتى إطلاق النقل عنهم جميعا بوقوع الثلاث واحدة

قبل الدخول . فإن ابن حزم قد نقل عن بعضهم نقلا صريحا بموافقة مذهبهم

لمذهب الجمهور ، وهو أن الثلاث إنما تقع واحدة قبل الدخول إذا كانت

(١٤٨) براهين الكتاب والسنة الناطقة ص ٧١ .

(١٤٩) تفسير القرطبي ج ٣ ص ١٣٣ .

مفرقة ، أما المجموعة فتقع واحدة ، نقله عن جمع كبير من العلماء ، الذين
يهمنا منهم . طاوس ، وعكرمة ، وخلاس بن عمرو ، ونقله أيضا عن
الحكم بن عتبة الذي سبق ذكره فيما رواه ابن القيم . ثم نقل بسند سعيد
ابن منصور ، عن عطاء ابن ابي رباح وجابر بن زيد ، قالا : « اذا طلقت
البكر ثلاثا فهي واحدة » .

ثم عقب بعد ذلك بقوله : لم يخصصوا مفرقة من مجموعة والله أعلم
بمرادهم (١٥٠) . وكان يشير بذلك الى احتمال أن يكون هذا رأيهم في
المفرقة دون المجموعة . وهذا احتمال وارد خصوصا بالنسبة لعطاء فهو من
كبار أصحاب ابن عباس ويبعد جدا ان يخالف رأي شيخه وجلة زملائه .
فهذا هو ما أدعوه من خلاف عن التابعين لم يثبت منه شيء بل ثبت
خلافه .

فاذا جئنا الى ما نقله العلامة ابن القيم عن اتباع التابعين وهم داود واكثر
أصحابه . وجدنا ان المنقول في المحلى خلافه .

فقد نقل في المحلى عن جميع كبير من العلماء منهم أبو سليمان (يعني
داود) وأصحابه بأن الطلاق الثلاث قبل الدخول ان كان مجموعا وقع ثلاثا
وان كان مفردا وقع واحدة (١٥١) . وهذا هو مذهب الجمهور بعينه فاذا كان
داود واصحابه موافقا للجمهور في الطريق قبل الدخول كان موافقا لهم في
الطلاق بعد الدخول من باب أولى . وما نقله ابن حزم بالاعتبار لانه ظاهري
أعرف بأقوال اصحاب مذهبه . أما ما نقله الشوكاني غير مسند عن بعض
أئمة أهل البيت ومنهم الباقر والصادق بأنهم يقولون بعدم وقوع الثلاث
أصلا أو بوقوعها واحدة ، فإليك نقل مسند يخالفه .

روى الدارقطني بسنده ، عن أبان بن تغلب قال :

(١٥٠) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥ .

(١٥١) المصدر السابق .

سألت جعفر بن محمد « يعني الصادق » عن رجل طلق امرأته ثلاثاً ، فقال : بأت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ، فقلت له أفنى الناس بهذا ؟ قال : نعم (١٥٢) .

وروى البيهقي بسنده ، عن بسام الصيرفي قال :

« سمعت جعفر بن محمد يقول : من طلق امرأته ثلاثاً أو بعلم فقد بأت فيه » وبسنده ، عن مسلمة بن جعفر الاحمسي قال :

« قلت لجعفر بن محمد ، أن قوما يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة ويجعلونها واحدة ، يرونها عنكم ، قال : معاذ الله ما هذا من قولنا ، من طلق ثلاثاً فهو كمال قال ، (١٥٣) .

وبسند أيضاً ، عن جعفر ابن محمد عن أبيه عن علي رضي الله عنه قال : « لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره » .

يعني المطلقة ثلاثاً قبل الدخول كما هو واضح من رواية أخرى رواها البيهقي قبلها (١٥٤) . فهذه فتوى الصادق مسنده وهي موافقة للجمهور وهو ينفي أن يكون خلاف ذلك من قولهم يعني أهل بيته وهو أعرف بمذهبهم ، ثم الباقر ينقل لنا فتوى علي رضي الله عنه . ويبعد أن يعلم عن جده شيئاً ويخالفه .

فماذا بقي بعد ذلك للمخالفين ليمسكوا به في معارضة دعوى الإجماع ، هل خلاف مشايخ فرطبة الذين نقل عنهم ابن مغيث هذا الخلاف ، وقد تبين مدى صحة نقله عن الصحابة ؟

على أن الفقيه ابن رشد الكبير جد ابن رشد الفيلسوف يقول :

-
- (١٥٢) سنن الدارقطني ص ٤٤٤ .
(١٥٣) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٤٠ .
(١٥٤) أنظر المصدر السابق ص ٣٣٤/٣٣٥ .
(١٥٥) أنظر مقدمات الملونة ج ٢ ص ٥٩ .

ولا يجوز عند مالك رحمة الله تعالى ، أن يطلقها ثلاثا في كلمة واحدة ،
فإن فعل ذلك لزمه . . . إلى أن قال : وهو مذهب جميع الفقهاء وعامة العلماء ،
لا يشد في ذلك عنهم إلا من لا يمتد بخلافه منهم (١٥٥) .

فهذا ابن رشد وهو من أجل فقهاء المالكية بل الفقهاء على الإطلاق
يقول هذا وهو قاضي الجماعة في قرطبة وتوفي القرن السادس سنة ٥٢٠ ،
فإن لم يقل بخلاف قول الجمهور في قرطبة أحد يمتد بخلافه إلى القرن
السادس ، فهل يريدون أن يعاضوا دعوى الأجماع بخلاف حصل بعد ذلك ؟
وبهذا يتبين أن ما ادعاه الجمهور من الأجماع على ما يقولون صحيح
فقد تبين أن كل ما عارض به لا يصح أن يكون مستندا لرد دعوى الأجماع .
إذا ثبت ذلك كله صح لنا أن نقول أن الحق في هذه المسألة هو ما ذهب
إليه الجمهور من وقوع الثلاث سواء كانت مجموعة أو مفرقة ، وكل ما خالف
ذلك من الأقوال ليس لها دليل يسند صحتها فلا ينبغي الاعتماد عليها في مثل
هذا الأمر الخطير .

وسأذكر هذه المسألة بإيجاز تمة للبحث .

في طلاق الزوجة قبل الدخول ثلاثا ، عدة مذاهب .

المذهب الأول : عدم الوقوع ، وهم من قال بعدم الوقوع في
النوع الأول ، وقد ثبت أن الباقر والصادق لم يثبت ذلك عنهما .

المذهب الثاني : تقع واحدة ، وبه قال ابن تيمية وابن القيم ، ونقل
عن سعيد بن جبير وأبي الشعثاء وعطاء بن أبي رباح (١٥٦) . وجابر بن زيد
وعطاء بن يسار والحسن البصري (١٥٧) . ونسب إلى طاوس وعكرمة

(١٥٦) معالم السنو ج ٣ ص ٢٣٨

(١٥٧) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥

(١٥٨) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١

وخلّاس بن عمرو ، وقد ذكرت ان الثابت عن هؤلاء الثلاثة خلاف ذلك •
واليه ذهب أسحق بن راهويه ، والساجي من الشافعية (١٥٨) •
المذهب الثالث : اذا طلق مجموعة أو متتابعة من غير فصل وقعت ثلاثا ،

قال أنت طالق وسكت ، وقعت واحدة •
أحد أقواله (١٥٩) ، واليه ذهب مالك (١٦٠) •

المذهب الرابع : اذا طلق مجموعة « أنت طالق ثلاثا » وقعت ثلاثا ،
« اذا طلق ثلاثا متتابعة » أنت طالق أنت طالق أنت طالق « وقعت واحدة
سواء فصل بينها أو لم يفصل •
والى ذلك ذهب جمهور العلماء •

ونقل : عن علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وخلّاس بن
عمرو وطائوس والشعبي وعكرمة وأبي بكر بن عبدالرحمن وحماد ومسروق
والحكم بن عتبة الثوري والحسن بن حي ، وأبو عبيد وأبو نور وداود
وأصحابه وابن حزم (١٦١) ، واليه ذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد (١٦٢) •

مركز تحقيق كاتبة الأدلة

أدلة أصحاب المذهب الاول : استدل أصحاب المذهب الاول بما سبق
أستدلّانهم به في النوع الاول وقد سبق مع مناقشته •
أدلة اصحاب المذهب الثاني : استدل ابن تيمية وابن القيم بما سبق
أستدلّانهم به في النوع الاول وقد سبق مع مناقشته •

-
- (١٥٩) المحلي ج ٠ ص ١٧٥ •
(١٦٠) الاشراف للقاضي عبدالوهاب ج ٢ ص ١٣١ ط •
(١٦١) المحلي ج ١٠ ص ١٧٥ •
(١٦٢) انظر تبين الحقائق ج ٢ ص ٢١٣ / والمنهاج بهامش المرجع ص
٤١٥ والمفتي ج ٨ ص ٤٠٥

إما القول بأن البيزونة تحصل بقوله أنت طالق وانفى العدة بعده .
فقد أجيب عنه • بأن قوله أنت طالق ثلاثا كلام متصل غير منفصل فكيف
يصح جملة كلمتين وتعطى كل كلمة حكما (١٦٥) •

أدلة اصحاب المذهب الثالث والرابع :

استدل أصحاب هذين المذهبين وهم أصحاب المذهب الثالث في النوع
الاول بما سبق ان استدلوا به من الكتاب والسنة واجماع الصحابة فهي لم
تفرق بين مدخول بها وغيرها •

الا انهم اختلفوا في الثلاث المتتابعة اذا لم يفصل بينها • فقال أصحاب
المذهب الثالث تقع كلها •

واستدلوا : بأن كل زوج ملك أيقاع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد صح
أن يوقعه ثلاثا بألفاظ متاسقة (١٦٦) •

فهم كما ترى قد قاسوا غير المدخول بها على المدخول بها •
وقال أصحاب المذهب الرابع لاتقع الا واحدة واستدلوا : بأن قوله
أنت طالق أنت طالق أنت طالق ، جمل مستقلة تبين الزوجة بالاولى منها لا
الى عدة فلا يقع ما بعدها لانها لم تصادف محلا ، بخلاف المدخول بها فان
الثانية والثالثة قد وقعت عليها وهي في العدة فصادفت محلا ، لان الرجعية
بلحقها الطلاق في العدة • وفرقوا بين ماسبق وهو المتتابع وبين المجموع ،
بأن المجموع جملة واحدة لاتبين الزوجة الا بتمامها فتقع ثلاثا سواء أوقعت
على مدخول بها أو غير مدخول بها لانها صادفت محلا •

وانذلك قالوا أبو حنيفة وهو قول للشافعي : لو أراد أن يقول • أنت
طالق ثلاثا • لمدخول بها أو لغير مدخول بها ، فقال « أنت طالق » وماتت

(١٦٥) المصدر السابق •

(١٦٦) الاشراف ج ٢ ص ١٣١ •

الزوجة قبل أن يقول « ثلاثاً » ، لغني الطلاق ولم يقع شيء ، لان الطلاق ، لا يقع الا بتمام الجملة ، وحين تمت الجملة لم تصادف محلاً (١٦٧) .

بقيت ملاحظة يجدر الإشارة إليها وهي : أن الطلاق الثلاث لغير المدخول بها اذا أوقع متتابعاً بحرف مختلف لغير الترتيب كان قال « أنت طالق و طالق و طالق » ففي هذه الصورة خالف الامام أحمد أبا حنيفة والشافعي في قولهما أنها تقع واحدة ووافق مالكاً في قوله انها تقع ثلاثاً ، وليس هنا محل بسط أدله هذا فمن أراد الاطلاع عليها فعليه بكتب الفقه (١٦٨) .

وبهذا نصل الى ختام البحث في هذه المسألة ، وبعد ، فلعلني قد أوفيتها بعض حقها ووفقت لايضاح الغامض من بعض جوانبها ، فان كان ذلك فله الحمد والمثني ، وان تكن الاخرى فحسبي أنني قد حاولت الوصول الى الحق وبذلت في سبيل ذلك ما وسعني من جهد وان كان جهد المقل ، والله أسأل أن يوفقني لسبيل الرشاد .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

-
- (١٦٧) أنظر البحر الرائق ج ٣ ص ٣١٥ والمنهاج بهامش السراج الوهاج
(١٦٨) المصدر السابق ص ٤٠٦ .
ص ٤١٤ والمفتي ج ٨ ص ٠٤٥ .

كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي

باب نقد
المكتب
الجديدة

بقلم : اكرم المصري
مدرس في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عن مطابع دار القصيم في الرياض سنة ١٣٨٩ هـ ووصلت الى المكتبات العامة في العراق ١٣٩١ هـ ، وهي بضاية الشيخ الفاضل اسماعيل الانصاري عضو دار الافتاء في المملكة العربية السعودية ، ولم يُشَر فيهما الى تاريخ صدور الطبعة الاولى التي لم تصل الى المكتبات العامة في العراق ، ويبدو ان الطبعتين لم تعرضا للبيع في الاسواق بل وزعتا بشكل هدايا فقط ، ورغم ما في هذه الطريقة من اريحية وكرم فان عدم عرض الكتاب للبيع يمنع وصوله الى الكثيرين الذين قد يهمهم موضوعه أكثر ممن أهدي لهم .

أهمية الكتاب :

ان كتاب الفقيه والمتفقه من أهم كتب الخطيب البغدادي ، لا يتقدمه بينها في الأهمية سوى « تاريخ بغداد » ، ولا يضاهيه سوى كتاب « الكفاية في معرفة علم الرواية » ، على اختلاف الفن الذي تتناوله الكتب الثلاثة .

وقد عالج الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه موضوعات أصول الفقه في حوالي ثلثي الكتاب ، أما الثلث الاخير فيعالج آداب الفقيه والمتفقه .

ورغم كثرة المصنفات في أصول الفقه مما ألف قبل الخطيب وبعده ، فان منهج الخطيب في كتابه متميز بغلبة صفة المحدث على بقية جوانب ثقافة

الخطيب ، فهو يعتمد على الاحاديث والآثار بحيث تغلب انقول على مسادة الكتاب ، وهي موزعة على الموضوعات الاساسية في أصول الفقه .
وقد بدأ الخطيب كتابه ببيان فضل الفقه والتفقه لكنه تخلل ذلك فتاوى للامام احمد بن حنبل وغيره تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي من فروع الفقه ولا تنسجم مع الفصل الذي وردت ضمنه . ولعل ذلك يشير الى وقوع اختلال في ترتيب مادة الكتاب ، من المحتمل جدا وقوع سقط أيضا في هذا الموضع (١) .

ثم انتقل الخطيب الى ذكر أصول الفقه وهي القرآن الكريم والسنة والاجماع والقياس ، وعند كلامه عن القرآن الكريم عقد أبوابا في المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز والأمر والنهي والعموم والخصوص والمبين والمجمل والناسخ والمنسوخ ، وقد اعتمد في هذه المباحث على الآثار فنقل باسنيده أقوال ابن عباس ومقاتل بن سليمان ومجاهد والضحاك والقراء وابي عبيدة معمر بن المثنى وابن قتيبة الدينوري ، وهم من أعلام المفسرين والمفويين . كما نقل عن الامام الشافعي بعض آرائه في أصول الفقه ومن الجدير بالذكر ان الخطيب شافعي المذهب ، وهو كثيرا ما يتابع الامام الشافعي ولكنه قد يخالفه أحيانا مثل قول الخطيب بجواز نسخ السنة بالقرآن خلافا للشافعي (٢) .

أما في الكلام عن الاصل الثاني وهو السنة فقد بدأ بتعريف السنة ثم ذكر وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم عقد أبوابا قصيرة في موضوعات السنة التي تهم الاصولي ، ويلاحظ كثرة اعتماده على آراء الامام الشافعي (٣) ومناقشته لآراء الحنفية (٤) .

(١) الفقيه والمتفقه ص ١٧-٣٢

(٢) الفقيه والمتفقه ٨٥/١ .

(٣) المصدر السابق ٩٠/١ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٠ الخ .

(٤) المصدر السابق ١٣٧-١٣٨

ثم انتقل الخطيب الى الكلام عن الاجماع فين حجته ورد أقوال المخالفين^(٥) مستدلا بالآيات والاحاديث ، ثم عقد أبوابا مختصرة تتعلق بالاجماع . ثم تناول القياس فين حجته وناقش آراء القائلين باطلاله وقد ذكر الاحاديث والآثار الدالة على ابطائه أولا ثم انتقل الى ذكر الاحاديث والآثار الدالة على حجته مع ايضاح مدلولاتها ، وعقب ذلك بتأويل الآثار الدالة على ابطائه تاويلا يصرفها عن تحريم القياس الصحيح^(٦) .

ثم عقد ابوابا في الموضوعات المتعلقة بالقياس كالعلة والحكم . واسهب الخطيب في الكلام عن الجدل مبينا ما هو محمود منه وما هو مذموم ، وعقد بابا في جواز السؤال عما لم يقع من الاحداث ، وفيه تبرز قابليته على الجدل حيث لا يكتفي بسرد النصوص بل يلجأ الى المحاجة العقلية . وقد عقد أبوابا في آداب الجدل وما يحتاج المتجادلون الى معرفته ، واقسام الاسئلة والجوابات ووصف وجوه المطاعن والمعارضات ، ثم تكلم عن التقليد ، وقد نصح الخطيب طلاب الحديث بعدم الاكتفاء بجمع الحديث والاهتمام بالفقه فيه ومعرفة معانيه ، ثم شرع ببيان آداب الفقيه والمتفقه ، فين ما يلزم المتفقه من استحضار النية بطلب العلم في الشباب والشبية ، وعدم التعلق بالدنيا ، وحسن اختيار شيوخه ، وكيفية تعامله معهم ، وذكر أنسب أوقات الحفظ ، ومقدار ما يحفظ في الوقت المحدد .

ثم بين اخلاق الفقيه وآدابه وكيفية تعامله مع تلاميذه وأصحابه وأوصاف وأخلاق من يتصدى لفتاوى العامة ، وآداب المستفتي ، وفنسل فيما يلزم المفتي عمله في انواع الفتاوى ، وفي سائر الابواب المتعلقة بآداب الفقيه والمتفقه لا يطلق الخطيب كلمة العنان بل يكتفي بأوجز بيان معتمدا على الأحاديث والآثار .

(٥) المصدر السابق ٥٤/١ .

(٦) المصدر السابق ٢٠٤/١ - ٢٠٥ .

وهكذا فان كتاب الفقيه والمتفقه جله في اصول الفقه وثلثه تقريرا في آداب الفقيه والمتفقه .

طريقة النشر :

اعتمد المحقق على نسخة واحدة مصورة عن الاصل المحفوظ في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، رغم وجود نسخة اخرى في تركيا ومع ان نسخة الظاهرية عليها سماعات علماء كبار فأنها لا تخلوا من سقط ، ولا يكملها ويقوم بعض ما فيها من تصحيف واخطاء الا مقابلتها بالنسخة التركية .

ولا بد أيضا من الرجوع الى المصادر التي اقتبس منها الخطيب لضبط النصوص وتثبيت الاختلافات في الحاشية . وقد رجع المحقق الى بعضها مثل كتاب الرسالة للشافعي وكتاب النعم للشيرازي ، وفاته الرجوع الى عدد من المصادر الاخرى مثل مسائل ابي بكر المروزي للإمام احمد بن حنبل وتاريخ يعقوب بن سفيان الضموي ، حيث ان هذين الاصلين موجودان الاول ضمن مخطوطات الظاهرية ، والثاني في مكتبة أسعد افندي بتركيا ، وان كان نمة صعوبات في استعمال المخطوطات في التحقيق .

وكذلك فان المحقق المتأمل لم يستوف مراجعة المصادر المطبوعة والتي تساعد على ضبط الاعلام فكاتب علم الرجال والتراجم ، كما أنه أغفل الإشارة الى الاجزاء والصفحات بالنسبة للكتب التي راجعها واحال اليها (٧) ، وهي قليلة لم تنب بضبط النص وتقويم اسماء الاعلام .

ان ملاحظتي انصبت على ضبط النص ، واما اغفال المحقق التعريف بالاعلام وغيرهم في الحواشي ، فان ذلك من مسائل الخلاف بين المحققين وبعضهم يرى أنه يقلل الكتاب بحواش لا ضرورة لها ، ويرى تخصيص الحواشي لضبط نص الكتاب فقط .

كذلك أغفل المحقق وضع الفهارس التفصيلية ، ومثل كتاب الفقيه

(٧) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٤ .

والمتفقه يحتاج الى فهرس للاعلام وخاصة رجال الاسناد .

وكان المؤمل وقد طبع الكتاب للمرة الثانية أن يتخلص من الاخطاء الطبائية الكثيرة ، وان ينتبه الى بقية الاخطاء ، وفيما يلي بعض مواضع السقط ثم جدول ببعض الاخطاء التي انتبهت اليها خلال مطالعتي للكتاب مما لم ينبه عليه الناشر في المذحق الذي أورد فيه أخطاء الطبع .

وقع سقط في أول وآخر ص ١٦ من المجلد الاول ، وفي المجلد الاول ص ٣٣ من أول السطر وينبغي أن يكون تابعاً لموضوع فضل الفقه ص ١٤ مع بقاء السقط أيضاً . وكذلك وقع سقط في بداية بعض أسانيد الكتاب فإذا بالخطيب يروي عن شيوخ بينه وبينهم أكثر من قرنين ! فقد جاء في المجلد الاول ص ٢٥ سطر ٩ « اخبرنا ابو بكر المروذي » وهو ممن تلاميذ الامام احمد بن حنبل وجاء في المجلد الاول ص ١٧ السطر ١١ وص ٢٩ السطر ٩ « اخبرنا العباس بن محمد الدوري » وهو من تلاميذ يحيى بن معين ؟

وجاء في المجلد الاول ص ٢٩ السطر ٥ « اخبرنا يعقوب بن سفيان » وقد توفي سنة ٢٧٧ هـ ؟

وكانا جاء في المجلد الاول ص ٣٣ السطر ٢ « اخبرنا عبدالله بن احمد بن حنبل » !!

وجاء في المجلد الاول ص ٨٨ السطر ٤ « أنا اسماعيل بن محمد بن المنذر » وهو من ليس من شيوخ الخطيب المباشرين بل بينهما راو .
وتوجد أمثلة أخرى لذلك .

٤/١ س ٢ أبو الحسين
٤/١ س ١٥ الجزار
٥/١ س ٧ الحسين بن أبي بكر
محمد بن جعفر الأدمي القاري . سمعت (محمد بن جعفر الأدمي
القاري .) انظر عن الأدمي تاريخ

بغداد ١٤٧/٢)

٦/١ س ٥ عبدالله

عبدالله

٣

٦/١ س ١١ المثنى

المثنى

٧/١ س ١٥ عباس

عباس

١٥/١ حاشية (٢) عمرو

عمرو

٢٥/١ س ١٤ اخبرني بن علي

سقط اسم الراوي

٣٦/١ س ٢ دايدار

دايدار

٣٨/١ س ٥ (وجد)

ويأخذ

٥٧/١ س ٧ قراء تحقيق كميور علوم قرآن

قراء

٥٩/١ س ١١ و ٧٦ س ١٠ الحسن

الحسن

الحسين وكذا ٧٧/١ س ٦

٨/١ س ١٠ تزد

تزل

١٣٥/١ س ٨ الأموي

الأرموي

١٦١/١ س ٢ القري

المقري

١٦٦/١ س ٢٣ الحسين بن

الحسين بن الحسن بن محمد بن

الحسين بن محمد القاسم المخرومي القاسم المخرومي (تاريخ بغداد ٨/

١٨٢/١ س ٤ نجيب	بخت كما في ١٨٣/١ س ٥
١٤٩/١ س ٨ (ارجلين)	لرجلين
١٩٤/١ س ١٠ الماداري	المادرائي (تبصير المنتبه ص ١٣٣٥)
٢٠٤/١ س ١ الغوي	الغوي
١٢/٢ س ١٦ ابو الفضل	ابن الفضل
٢٧/٢ س ١٢ لم يجازيه	لم يجازده
٣٧/٢ س ٢ الحناني	الحنائي (تبصير المنتبه بتحويل المنتبه ص ٢٩٢)
٣٧/٢ س ١٤ الحسين	احسن
٨٧/٢ س ١٢ الازدي	الازدي (الاستيعاب ص ١٢٠٥)
٩٠/٢ س ٩ الحسن	الحسين
٩٧/٢ س ١٠ عبيد الله	عبد الله
١١٢/٢ س ١٨ الغزرمي	الغزرمي (تبصير المنتبه)
١٤٨/٢ س ٢٣ الحسن	الحسين
١٥٧/٢ س ٢٤ اكنم	اكنم
١٦٣/٢ س ٢ احمد بن عثمان	احمد بن عثمان بن يحيى الأدمي
يحيى الأدمي	(تاريخ بغداد ٢٩٩/٤)
٢٠١/٢ س ١٠ السلي	السلي

لأريب أن أية عناية بنشر كتب التراث العربي الاسلامي يجب ان تقابل بالتقدير والعرفان ، لما في ذلك من تيسير العلم للباحثين والقراء ، وانتشال المخطوطات من التلف والضياع. لكن الحرص على احياء التراث والتعجيل بذلك ينبغي ان لايقودنا الى التساهل في مراعاة قواعد التحقيق العلمي عند نشرها ، اذ كثيرا مايؤدي نشر الكتاب - ولو دون تحقيق علمي - الى صرف المحققين عن اعادة تحقيقه ونشره .

وكتاب الفقه والمتفقه يحتاج الى اعادة نشره بصورة كاملة نظرا لأهميته الكبيرة ولشهرة مؤلفه وغزارة علمه ، ولا شك ان النسخة المطبوعة ستيسر قراءة نسخه الخطية ، كما ان المقابلة بين نسختي الظاهرية ونركيا ستعين على تغطية السقط وقد تصحح بعض الاخطاء ، ولا بد من مقابله أيضا بسائر الاصول التي اقتبس منها الخطيب ، ومن مراجعة المصادر المختلفة لضبط النص وخاصة الاعلام .

وسيكون من المفيد جدا وضع مقدمة له تبين مكاته بين كتب علم أصول الفقه الاخرى ومافيه من جديد في المنهج والمحتوى .

ولايسعني في الختام الا أن اشكر الشيخ الفاضل اسماعيل الانصاري محقق الكتاب على سعيه في نشر الكتاب وتيسيره للباحثين وعسى أن يتم فضله ويكمل جهده فيعيد النظر فيه ليخرج في طبعته الثالثة مستوفيا لأصول التحقيق خدمة للمعلم والدين والله الموفق .

فهرست الموضوعات

الصفحة	
٣٤ - ١	١ - الملكية في الشريعة والقانون للدكتور أحمد عبيد الكبيسي
٧٧ - ٣٥	٢ - أول دستور أعلنه الإسلام للمسيد أكرم العمري
٩٨ - ٦٧	٣ - من أعجاز القرآن التشريعي للمسيد حارث سليمان الضاري
١٣٨ - ٩٩	٤ - الوقف بين الاستبدال والتأيد للدكتور حمد عبيد الكبيسي
١٧٢ - ١٣٩	٥ - الدرر الملتقط في تبين الغلط للصاغاني تحقيق وتعليق الدكتور سامي مكي العاني
١٨٨ - ١٧٣	٦ - حكم التعارض عند الأصوليين للدكتور صبحي محمد جميل
٢١٨ - ١٨٩	٧ - القضاء ودراسته في الاندلس الدكتور عبدالرحمن علي الحجي
٢٤٤ - ٢١٩	٨ - أحكام الوديعة في الشريعة الإسلامية للمسيد عبدالله محمد الجبوري
٢٥٨ - ٢٤٠	٩ - أبو يزيد البسطامي وفكرة البناء للدكتور عرفان عبدالحميد

٢٨٦ - ٢٥٩

١٠ - خيار المجلس في البيع

للدكتور عمر عبدالعزيز

٣١١ - ٢٨٧

١١ - المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين

للسيد محمد رمضان

٣٤٣ - ٣١٢

١٢ - ابن تيمية ومنهجه في العقيدة

للسيد محمد رمضان

٤٠٦ - ٣٤٤

١٣ - حكم الطلاق الثلاث

للسيد هاشم جميل

١٤ - باب نقد الكتب الجديدة - كتاب الفقيه والمتفقه

٤١٤ - ٤٠٧

للخطيب البغدادي

للسيد اكرم العمري



مركز تحقيقات كاتوليكي علوم اسلامي